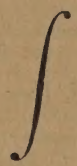
PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA



JULIO-SEPTIEMBRE

NUM. 59 1 9 5 9 VOL. 15

M A D R I D

SUMARIO

Págs.

¿Podremos sintetizar la vida?, por *Jesús Muñoz, S. J.* 331
Saber no representado, por *José de Ercilla, S. J.* 353
La "Al-anniyya" y el "Al-wûyūd" de Avicena en el problema de esencia y existencia, por *Manuel Alonso, S. J.* 375
Carácter absoluto del conocimiento en Suárez, por *Juan Roig Gironella, S. J.* 401

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS:

La nueva metafísica del conocimiento y de la acción, por *Eusebio Colomer, S. J.* 439
Heráclito: ¿Todo fluye?, por *Domingo Mayor, S. J.* 453

BIBLIOGRAFÍA.

I. LIBROS.—*Arcidiácono, V.:* Come si evoluono i cieli.—*Leonardi, P.:* La evolución biológica.—*Aróstegui, A.:* Esquemas para una historia de la filosofía occidental.—*Ferrater, Mora, J.:* Diccionario de Filosofía.—*Id.:* Unamuno.—*Vancourt, R.:* Pensée moderne et Philosophie chrétienne.—*Nonis, P.:* La Scepsi etica di Giuseppe Rensi.—*Prini, P.:* Existencialismo.—*Brunet, G.:* Le pari de Pascal.—*Pastore, A.:* Dionisio.—*Piemontese, F.:* Lezioni di Filosofia dell'arte.—*Maravall, J. A.:* La Philosophie Politique espagnole...—*Pereña, V.:* Diego de Cobarrubias...—*Pastore, A.:* Introduzione alla metafisica della poesia.—*Mayz V., E.:* Fenomelogía del conocimiento.—*Van Gestel, C.:* La doctrina social de la Iglesia.—*Haring, B.:* Fuerza y flaqueza de la Religión.—*Collin, R.:* L'evolution.—*Jolivet, R.:* Aux sources de l'existentialisme chretien.—*Chauchard, P.:* La Science detruit-elle la Religion?—*Jerhagnon, L.:* Servitude de la liberté?—*Rimaud, J.:* Sobre la educación religiosa.—*Bataglia, F.:* I Valori...—*Ross, W.:* Soledad y heroismo en la vida de Dios.—*Diego, G.:* Menéndez Pelayo en la Historia literaria.—*Aguilera, C.:* Perfil espiritual de Menéndez Pelayo.—*Grua, G.:* La Justicie Humanie selon Leibniz.—*Strasser, St.:* The Soul...—*Sheen, F. J.:* Filosofía de la Religión.—*Segarra, F.:* Iglesia y Estado.—*Demp, A.:* Filosofía cristiana.—*Zucchi, H.:* Estudios de filosofía.—*Heath, S.:* Market and altar 463
II. REVISTAS.—Historia de la Filosofía 492
Literatura filosófica española e hispanoamericana 499
Crónica 519
Libros recibidos 523

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*J. Echarri, S. J.*, de la Facultad de Loyola (Guipúzcoa) *J. Roig Gironella, S. J.*, de la Facultad de San Cugat del Vallés (Barcelona).—*Jesús Muñoz, S. J.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*S. Gómez Nogales, S. J.*, de la Facultad de Alcalá de Henares (Madrid).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—Libros para recensión, revistas de canje, etc. **L. Salcedo, S. J.—Apartado 6046. Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).**

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1959:

España	120 ptas.
Extranjero	4 dól.
Número suelto	35 ptas.
Número atrasado	40 ptas.

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad: **Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8,001.—Madrid.**

Depósito legal: M. 919-1958.

¿PODREMOS SINTETIZAR LA VIDA?

Y ¿por qué no? Si fuese norma de la técnica el "futurum simile praeterito", lo venidero reproduce lo pasado, la respuesta negativa tendría que ser tajante. Nos la daría nuestro estudio anterior [1]. Pero la ley de la ciencia aplicada es la ley del progreso. Hemos llegado a desintegrar el átomo, concebido por la ciencia de hace menos de un siglo precisamente como indivisible, imposible de desintegrar. Y en el proceso integrador, ¿a dónde no se ha llegado ya? Por tanto, aun bajo el lema del *futurum simile praeterito*, el porvenir nos guardará progresos indefinidos; y con sorpresas que nos fuercen a sustituir aun conceptos fundamentales por sus antitéticos. ¿Por qué, pues, suponer una barrera infranqueable ante la síntesis de la vida, es decir, la producción en el laboratorio de un ser viviente a base únicamente de elementos fisicoquímicos que no hubiesen dado antes indicio alguno de poseer vida ni actual ni virtualmente? [2]

Cuanto más que, volviendo al aforismo de aspecto reaccionario, ni al afirmar tal posibilidad proferiríamos sentencia alguna que debiese justamente ofender los oídos más recatados y más hechos a la tradición filosófica *tuta*. Para Aristóteles brotan los animales inferiores o imperfectos de la sola materia en putrefacción, por influjo de los cielos: todo, al parecer, pura materia fisicoquímica. Para San Agustín son los mismos cuerpos puramente anorgánicos, fisicoquímicos, los que, sin manifestar en sí rastro alguno de vida actual ni virtual, poseen, no obstante, desde los días de la creación las *rationes seminales* de las que, puestas las circunstancias apropiadas, brotarán los diversos vivientes. Santo Tomás repite insistentemente que bastan los cuerpos celestes actuando sobre la sola materia convenientemente dispuesta, para dar origen a verdaderos vivientes animales, que llama imperfectos, como gusanos, ranas,

[1] En él se trata el problema según los resultados de la ciencia actual, bajo el título *Síntesis del virus y síntesis de la vida*, en PENSAMIENTO 14 (1958) 287-309. A los estudios citados en la nota [3] de ese nuestro artículo anterior, añadimos ahora los siguientes, posteriores al nuestro: BAUCHAU, A., S. J., *Vers la synthèse artificielle de la vie?*, en "Nouvelle Revue Théologique" 80 (1958) 402-411. ROLDÁN, A., S. J., *Fronteras de la vida*, en "Revista de Filosofía" 17 (1958) 207-232. ALVAREZ DE LINERA, A., *Un ensayo de monismo hilozoista*, ibid., 233-251; estudio éste el más ponderado que conocemos de los que favorecen la opinión en él sostenida por su docto autor.

[2] Decimos que "no hubiesen dado indicios de poseer...", porque es evidente que si pudiesen producir la vida la poseían virtualmente. Lo demás sería proponerse un problema contradictorio: si la sola materia, suponiendo que no puede producir la vida, es capaz de producirla.

serpientes y semejantes. Sin que tampoco los perfectos quedasen del todo exentos de algún origen abiogenésico, ya que, según la doctrina medieval, el semen del que inmediatamente provienen ni vive ni está provisto de alma ninguna.

Finalmente, para que no sea todo volver los ojos a la antigüedad, las novísimas concepciones del cosmos nos brindan también con la respuesta afirmativa. No fisicoquímica y biología como dos ciencias antitéticas, la una de los fenómenos orientados a la degradación de la energía, a la nivelación, a la elementaridad, a lo más probable; la otra a la integración, a la diferenciación, a la complejidad, a lo más improbable. Aquélla entrópica, ésta sintrópica. No. Entrópico-sintrópicas ambas. Entrópico es en el orden de la pura materia el paso del explosivo condensado y dinámico a las partículas desmenuzadas elementales e inertes; pero sintrópica es en ese mismo orden la formación espontánea en las estrellas de moléculas densas y complejas a base de átomos de complejidad inferior. Si en la vida, en cambio, es sintrópico su más genuino proceso, el anabólico, inmediata es su contrapartida entrópica en el catabólico, que constituye con aquél el metabolismo propio del viviente orgánico. Así nos orientan las actuales teorías unitarias, por lo demás no materialistas, como la del eminente y malogrado matemático italiano L. Fantappiè [3]. Según todo esto, para él como para el germano L. von Bertalanffy, ciencias de la materia y de la vida serían dos ramas de un mismo tronco, en el que constarían las leyes superiores, sin duda no formuladas aún, que se aplicasen de modo unívoco a la materia no viva y al ser orgánico viviente como tal.

Algo anómalo es verdad que resulta este modo de concebir para el acostumbrado a las categorías del Vitalismo. Esta concepción, basada en el hecho indiscutible de experiencia vulgar y más aún de la científica, de que el viviente presenta características totalmente diversas y superiores a las que aparecen en la pura materia como quiera que ésta se halle, sostiene que todo viviente pertenece a un orden totalmente diverso y superior al de la pura materia, es decir, posee una naturaleza que, aunque con múltiples elementos comunes a la materia, en su totalidad es absolutamente diversa y superior a la del no viviente, a la materia sola. Y la razón en que se basa es obvia: las propiedades y las actividades de un ser perceptibles inmediatamente nos revelan cuál es la naturaleza íntima de ese ser, que no podemos percibir inmediatamente en sí misma. Como, por otra parte, lo inferior no puede ser por sí solo causa de lo superior a él, pues nadie da lo que no tiene, de la sola materia, que no manifiesta sino propiedades y actividades inferiores a las típicas de los vivientes, por más que se la estructure y organice maravillosamente, no podrá provenir ningún ser vivo.

Clara es la diferencia entre las propiedades y actividades del vivien-

[3] FANTAPPIÈ, L., *Principi di una teoria unitaria del mondo fisico e biologico*. Roma, 1944; principalmente el cap. 3.º, págs. 105-134. Una exposición sintética y crítica de la concepción, véase en ARCIDIACONO, G. E S., *Visione unitaria dell'universo alla luce delle teorie di Luigi Fantappiè*. Roma, 1958, especialmente los caps. VI y VII.

te y las que manifiesta la pura materia en los casos en que ciertamente no vive: allí todo es inmanencia, perfeccionarse el ser a sí mismo por sus energías íntimas; en la pura materia, en cambio, nada hay que demuestre rastro alguno de esa sorprendente modalidad, todo es influir unas partes sobre las otras, nunca una que se modifique a sí misma. Indudable es, por otra parte, el principio de que las propiedades y la actividad revelan la naturaleza, pues ambas provienen de ella; y no menos apodíctico es el de causalidad. Asentado sobre estos tres pilares el Vitalismo, ¿cómo—dirán sus defensores—pueden alzarse contra él las razones, indicios, autoridades y concepciones antes citadas?

Bien que el monismo materialista se opusiese con el ardor de todos conocido. Empeñado en atenuar las diferencias entre viviente y no viviente y sin arredrarse, si fuese preciso, como fiel seguidor de otro evolucionismo más radical aún si cabe, en hacer salir lo más y mejor de lo por todos conceptos menos y peor, violando así el principio de causalidad después de haber negado con Hegel el de contradicción, todo quedaría explicado satisfactoriamente (!). Pero una explicación así está en los antípodas del pensamiento de los insignes maestros de la humanidad antes mencionados.

, Otra salida mucho más fácil y sencilla, y aun respetuosa hasta cierto punto con las exigencias lógicas y metafísicas, llevaba igualmente al ancho y tangible terreno monístico, despejado de fantasmas inaprehensibles por la experiencia. En la materia la organización lo es todo. ¿Organización pobre? Propiedades y actividades inferiores, las de orden que llamamos puramente fisicoquímico. ¿Sola materia, pero con organización más elevada, más compleja? Propiedades y actividades superiores, las del orden llamado vital, biológico, vegetativo. ¿A qué más entidades? La vida es resultado como de causa proporcionada de la sola organización.

Y si fué decisiva esta argumentación para los científicos mecanicistas que, hace tres cuartos de siglo, tan poco conocían de la real y portentosa estructura del organismo animal y humano, ¿qué no deberían concluir los sabios de hoy que con razón quedan absortos ante la complejidad turbadora de una sola célula vegetal? Sin embargo—¡fatalidad del progreso científico!—, los más interesados de éstos en mantener no ya el mecanicismo, sino el absoluto materialismo monista, los científicos marxistas partidarios en filosofía del materialismo dialéctico, sostienen ahora enérgicamente como biólogos, en viva polémica con sus impugnadores biólogos también, que la materia viviente constituye una categoría diversa, superior e irreductible a la de la materia no viviente; de modo que en la viviente existe una perfección, la de las "cualidades-propiedades de la

vida del protoplasma", que no es equivalente, sino superior a las perfecciones fisicoquímicas de esa materia ya organizada. La organización típica de la materia viviente más las fuerzas que en la materia descubre la fisicoquímica son requisito necesario, son condición para la vida, pero por sí solas no bastan para constituir, causar ni explicar la vida. Así A. I. Oparin, de la Academia soviética de Ciencias, hace unos años; y el pasado, en la reunión internacional sobre el origen de la vida, celebrada en Moscú bajo su dirección, otros lo mismo que él [4].

En tan extraño cruce de orientaciones científico-filosóficas, ¿qué indicador seguir? No puede haber duda. El que todos los que han estudiado el asunto hacen profesión de reconocer como único posible: la razón reflexionando sobre la experiencia.

* * *

Abordemos, pues, por nuestra cuenta el problema filosófico. El del poder. No el del hacer, el puramente científico, que examinamos ya en nuestro estudio precedente [5].

El planteamiento del filosófico es obvio. De las realidades corpóreas que llamamos fisicoquímicas, porque no revelan otras propiedades ni actividades que las del orden físico y químico, sean átomos, energías, campos de fuerza, radiaciones telúricas o cósmicas, dispuestas conveniente-

[4] OPARIN, sin excederse, como es natural, en expresiones antimecanicistas, sin embargo, en la Conferencia 5.ª sobre compuestos macromoleculares se expresaba así: "El protoplasma no puede considerarse como la suma de los componentes que entran en su composición; desde luego se presenta como un sistema completo que posee una bien conocida organización. Los componentes químicos de la materia viviente, aislados, vistos bajo el aspecto de preparaciones aisladas y tomadas en sí mismas, se presentan como no vivientes. Sólo su determinada unión en un sistema unitario organizado, su influjo mutuo, *condiciona* el surgir de las nuevas cualidades-propiedades de la vida del protoplasma".

BERNAL sostenía en Moscú que "cada tipo de estructura está constituído por unidades que, al unirse, dan otra unidad de un orden superior. Pero si la formación de una *estructura suficientemente compleja es una condición necesaria, no es suficiente* para asegurar, por ejemplo, ciertas funciones fisicoquímicas". Cf. AUBEL, E., *Un symposium sur l'origine de la vie*, en "La Pensée" (Revue du rationalisme moderne [es decir, del materialismo dialéctico]). París, núm. 76 (nov.-dec. 1957), 88-99. La cita en la 96.

HALDANE llama al paso de la materia anorgánica a la vida *salto cualitativo*. Ibid., 99. Los subrayados son nuestros. Cf. también, desde hace tiempo, J. B. S. HALDANE, en *La philosophie marxiste et les sciences*, París, 1946. M. PRENANT, en *Biologie et marxisme*, París, 1948.

Como se ve, la estructura no pasa del rango de *condición*, necesaria pero insuficiente: es que hay que dar un *salto cualitativo* para subir de lo no vital a la vida. Por lo demás, nada más natural que el llamar, implícita o explícitamente, fisicoquímicas a las funciones vitales. Lo contrario sería renegar del principio fundamental materialista de que nada existe fuera de la pura materia.

[5] Citado en la nota [1].

mente por el hombre, ¿podrá surgir un ser vivo? ¿Bastará la intervención del científico sobre los elementos y fuerzas fisicoquímicas para producir así, por síntesis, un viviente orgánico?

Desde luego el problema es de interés científico y humano, como lo demuestra el ardor con que se estudia y se debate. Y por esos títulos y por el de implicar profundas consecuencias sobre la naturaleza de los seres y su conocimiento, es genuinamente filosófico, aunque no afecte inmediata ni, si se quiere, mediatamente a la naturaleza del hombre como ser inteligente libre y moral o a la de Dios como principio y juez de la existencia y los actos de los seres libres. Trascendentales son estos temas, pero no los únicos que debe estudiar el filósofo. El hombre es no menos que moral, animal curioso.

En cuanto a la clave de la solución, no nos parece difícil de hallar. Tal vez lo sea de aplicar. Es la siguiente. Es cierto con certeza absoluta y sin posible excepción, como la evidencia lo hace ver, que, como ya dijimos, nadie da lo que de ninguna manera tiene: es válido el principio de causalidad, fundado ontológicamente en el analítico y evidente de razón suficiente. Luego para que la sola materia y sus energías convenientemente dispuestas por el científico puedan producir un ser viviente, es preciso que en el conjunto al menos de átomos, energías y organización más actividad del científico se contenga virtualmente, de algún modo, ese viviente que como resultado de la reunión de esos elementos comenzará a existir. Ahora bien, en ese conjunto de factores, ¿se da ya el viviente en potencia?

Esto nos dan los hechos. En una clase de seres naturales, los llamados vivientes, se registran ciertos procesos típicos con sus capacidades correspondientes—la inmanencia es lo fundamental—, que en otros innumerables seres, los llamados no vivientes, no se dan. Analizados desde antiguo y a la luz de la ciencia actual, los componentes y energías propios de estos últimos sean simples o complejos, y reconocidas no pocas analogías con los vivientes, se advierten, sin embargo, en ellos tales caracteres de diversidad e inferioridad respecto de los seres vivos que el típico proceso inmanente de éstos y las fuerzas que lo originen aparecen como algo totalmente diverso de lo que se pudiese producir con las meras energías del ser anorgánico comoquiera que se modifiquen. Estas, mutuamente sumadas, multiplicadas, atenuadas, intensificadas o contrarrestadas unas por otras mediante sus propios modos de proceder, es decir, por impulsos de atracción, cohesión, dispersión, magnetismo, etc., no presentan nada parecido a lo típico de las propiedades y actividades del viviente ni dan indicios de poder presentarlo. Luego a base de la in-

controvertible experiencia vulgar y científica, la razón se ve forzada a concluir: la materia y sus fuerzas, por más organizadas que estén, provenga la organización del acaso—si ello fuese posible—o del inteligente trabajo técnico, no producirán un viviente. Así, pues, en las meras fuerzas fisicoquímicas no existe en potencia el viviente. La experiencia no autoriza a conceder más.

A tal conclusión, ¿qué puede oponerse? Sin duda una concepción como la cartesiana, según la cual los mismos animales son puros artefactos mecánicos, o como la de Leibniz, que atribuye a las gotas de agua que forman la ola sensaciones, procesos a un tiempo conscientes e inconscientes. En ambas, por descenso de lo viviente en la primera y por ascenso de la pura materia en la segunda, se borran los límites entre materia y vida y aun conciencia. Pero estas interpretaciones de la realidad no pueden en modo alguno aceptarse por estar ideadas *a priori*, descuidando en absoluto los datos de la evidente experiencia, tan atendidos en otras ocasiones por esos dos ilustres sabios, cuando especulaban no como filósofos, sino como científicos.

Las concepciones unitarias a que al principio aludíamos, no dan tampoco motivo para disentir de la conclusión precedente. Toda concepción unitaria del universo que no quiera caer en riguroso monismo rompiendo previamente con las más elementales exigencias de la experiencia vulgar y científica, aun admitiendo, como sucede en la del ilustre Fantappiè, entropia y sintropia—"corruptio" y "generatio", que diría Santo Tomás con Aristóteles—en todo proceso del cosmos, no podrá menos de reconocer la diferente calidad de esos procesos tal como se dan, p.ej., en la síntesis de una molécula de agua y en las típicas asimilación, diferenciación y reproducción de los vivientes. Y esa diversidad reclama en esos seres una diferencia radical, con la consiguiente irreductibilidad del orden superior al inferior y la imposibilidad de que aquél pueda provenir de sólo éste. Sintrópico es indudablemente todo conocer; y, sin embargo, nuestro conocer intelectual, aun prescindiendo de que sea espiritual o no, es evidente que es absolutamente irreductible al sensitivo. Ningún unitarismo admisible hay mayor que el implicado en la trascendencia del ser: todo es ser; y con él se compaginan un sinnúmero de categorías de seres irreductibles entre sí.

En cuanto a la ley, llamémosla así, del progreso indefinido, es, sí, una realidad, pero expresada en términos hiperbólicos. No es el hombre capaz de prever hasta dónde podrá llegar en su avance fisicoquímico. Por eso, bien puede decir que no prevé el término, el fin de su marcha, que resultaría así indefinida negativamente. Pero sí advierte, a poco que reflexione, que su movimiento progresivo tiene lugar en un plano, en el fisicoquímico, y, por tanto, distinto e incomunicado con los que sean radicalmente diversos y superiores a él, más elevados y paralelos a un tiempo. Y que así lo es el fisiológico respecto del de la pura materia es lo que hasta aquí nos han estado manifestando siempre los progresos de esas dos ramas de la ciencia, y el actual lo proclama del modo más apodíctico con sus prodigiosos inventos sean de desintegración o de cibernética: todo el inmenso despliegue para la destrucción y para la utilidad debido a las técnicas atómica y electrónica son pura y exclusiva-

mente fisicoquímicos, ni rastro ni vestigio ni sombra alguna no ya de conciencia, sino ni de la mínima inmanencia vital.

Finalmente, recusaría nuestra conclusión, claro está, el genuino monismo materialista. Pero del trabajo de discutir ahora su posición, bien podemos considerarnos relevados por el hecho, arriba indicado, de que la hayan desamparado los más fieles y modernos partidarios de ese monismo, los evolucionistas marxistas regidos por el materialismo dialéctico, mejores conocedores, por lo demás, de las realidades biológicas y fisicoquímicas que sus genuinos predecesores.

Así, pues, ¿puede la materia con sus energías, dispuestas convenientemente por el científico, producir un viviente? La razón basada en lo que hoy sabe la ciencia fisicoquímica y biológica no nos autoriza a decir que sí. Atendidas las razones que la experiencia científica actual nos ofrece hay que responder que no. La materia, examinada en las más variadas circunstancias, no da indicio alguno de tener las típicas energías biológicas ni otras de las que ésas puedan originarse. Luego no las tiene. Afirmar lo contrario sería aventurarse a asegurar algo sin tener para ello ninguna razón.

El progreso científico viene a dar nueva fuerza después de casi medio siglo de asombroso adelanto a las siguientes palabras con que en 1912 se retractaba Ramón y Cajal del mecanicismo sostenido quince años antes en su discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias E. F. y N.: "Hoy no suscribiría yo, sin algunas restricciones, este concepto mecánico o si se quiere estrictamente fisicoquímico de la vida. En ella (origen, morfología de células y órganos, herencia, evolución, etc.) se dan fenómenos que presuponen causas absolutamente incomprensibles, no obstante las jactanciosas promesas darwinianas y los postulados de la escuela bioquímica de Loeb" [6].

Mas, ¿cómo tantos, según indicábamos, dicen que sí? Y ¿qué, si algún día llegase a surgir en los matraces un ser vivo proveniente de la sola materia? El paso del *esse* al *posse* se impondría al fin contra los extraños refractarios, enemigos de antiguos y modernos.

La respuesta no sería difícil. La ciencia no es adivinación. Bástale a su dignidad ser ciencia. La filosofía, por su parte, no podría seguir peor camino al dictaminar sobre cuestiones de orden material que desdeñar la experiencia. La ciencia hace hoy, como nunca, profesión de modesta. La filosofía natural siempre ha pensado de sí con el mismo criterio. Bien estará que del fuero científico, invocado constantemente hoy por la filosofía de la ciencia, de que ésta debe ser abierta para corregir, en-

[6] *Reglas y consejos sobre investigación científica.* Discurso, c. IV, e. Reimpresión 3.ª. Buenos Aires, 1944, págs. 64-65.

mendar, superar, como dicen, lo pasado, pueda disfrutar también el filósofo natural, que en la ciencia, precisamente, se basa. Séale lícito exponerse, alguna vez al menos, a un posible error que retractar más adelante cuando la ciencia le presente datos opuestos a los que ahora le ofrece. Y aun esto, sin olvidar que tiene a su favor la experiencia científica—los hechos—y la razón; con lo que no existe motivo prudente para dudar de que su conclusión es cierta.

* * *

Lo dicho no impide, sin embargo, en modo alguno que reflexionemos sobre las opiniones que difieren de la conclusión expuesta.

Es particularmente ilustrativa la de los científicos marxistas. ¿Cómo, no bastando la organización de la materia para constituir un viviente ni para producir la "cualidad-propiedad de la vida del protoplasma", puesta esa organización, comienza el protoplasma a vivir? Muy sencillo. No cabe más que una explicación. En virtud de una fuerza oculta que existía ya en aquella materia, como propia de ella, pero que para actuar y manifestarse requería la organización. ¡Solución realmente propia de la ciencia experimental!

Si esa cualidad oculta que, como es obvio, por ser característica de la materia—por eso la afirma ese rígido materialismo—se encuentra en la materia no viviente, telúrica o astral, diese alguna manifestación de sí, por ligera que fuese, o por algún título *a priori* o *a posteriori* se mostrase con algún ligero fundamento la razón suficiente de su existencia, la inteligencia la aceptaría gustosa. Pero si todo eso falta, si la experiencia es contraria a ella, si la ciencia experimental y la filosofía natural no deben admitir como cierto o probable o dudoso sino aquello cuya razón suficiente de ser se presente como cierta o probable o dudosa, ¿por qué admitir lo que no se funda en razón alguna ni dudosa ni probable ni cierta, sino en el prejuicio único de que no puede existir más que materia sin otras propiedades, manifiestas unas y ocultas otras, que las anejas por su naturaleza a la sola materia? Si tales propiedades son anejas a toda materia, o al menos a todos o a varios de los cuerpos elementales indispensables para constituir el viviente orgánico, ¿por qué nada revelan de sí en las circunstancias más varias y complejas en que se los ponga o encuentre, con tal de que estén ciertamente ellos solos? Nada, en cambio, más razonable que, en el caso de aparecer en el ser

nuevas propiedades y nuevas actividades inexplicables ("absolutamente incomprensibles" decía Cajal) unas y otras por lo que antes ese ser —debidamente investigado por el examen científico previo a la inducción—mostraba poseer, se admita la existencia de una nueva realidad que antes no había, que sea razón suficiente de las nuevas propiedades y actividades, y para cuya producción se sostenga que fueron precisas fuerzas o virtualidades que en lo antes bien examinado no se daban.

De admitir entidades ocultas con su causa eficiente proporcionada, preferimos admitir la que en el viviente nos descubre la filosofía a base de las manifestaciones que de la misma entidad ha registrado con su observación la ciencia, acorde por lo demás con el vulgar sentido común. Y pues en la materia no viviente—bien estudiada—no se revela de ningún modo tal entidad, en ella no la admitimos; con lo que negamos que, a la luz de la ciencia de hoy, pueda razonablemente sostenerse que en el futuro se podrá producir con la sola materia la vida.

¿Que no repugna que existan tales propiedades, y que el criticismo descontentadizo ve ahí un resquicio solicitador, por el que cree presentir insospechados progresos futuros? Enhorabuena. Así es. Pero tales conjeturas, que cada uno puede libremente hacer, no son afirmaciones filosóficas ni previsiones científicas, aunque puedan ser anticipaciones de vidente.

Sin duda de otro tipo que hasta ahora examinado serán las soluciones de Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás. Así es, en efecto.

Nuestras conclusiones hasta aquí se han basado invariablemente en este principio: el estudio experimental de la pura materia en cualesquiera condiciones, no revela la existencia en ella ni de vida ni de capacidad de producir la vida. Luego ni tiene vida ni tal capacidad. No hay, por otra parte, razón ninguna de otro género que favorezca la existencia de tales entidades misteriosas, única explicación aducible; luego no se dan.

El caso de los antiguos era completamente distinto. Radicalmente opuesto. Sus defectuosos métodos de observación no les permitían conocer los gérmenes vitales, procedentes de otros seres vivos, que se encontraban en la materia orgánica en putrefacción. Persuadidos por la que juzgaban experiencia irrefragable, de que allí sólo había pura materia, y viendo que de aquello procedían seres vivientes, tuvieron que buscar alguna explicación científica, con la consiguiente filosófica. Fué el caso de Aristóteles y Santo Tomás, entre otros.

El de San Agustín fué de índole teológica. Tratemos de reconstruir su proceso argüitivo aplicado a nuestro caso. Ajustado desde luego a las exigencias de la ex-

periencia y de la lógica, al advertir la radical diferencia que separa y eleva al viviente sobre la pura materia, concluye que aquél no podía provenir de ésta. Era, por tanto, necesaria para la aparición de nuevos vivientes, a base de sola materia, otra realidad de orden superior a la materia, y proporcionada a la perfección de la vida. ¿De quién podría provenir esa nueva realidad? Sólo de Dios. Luego Él sería quien, al aparecer de modo abiogenésico el nuevo viviente, la produjese. Pero a esta conclusión, tan obvia, a base de los datos empíricos de la supuesta generación espontánea de animalillos inferiores, creyó el Santo que se oponían algunas afirmaciones de la Sagrada Escritura, según las cuales Dios, terminada la etapa de la creación primera, había cesado de producir nuevas realidades en la naturaleza, restringiendo su actividad a la de ordenar lo ya antes producido. ¿Posible conciliación de esta supuesta verdad revelada con las verdades empírica y filosófica que no permitían el paso natural de la pura materia a la vida? Las *rationes seminales*. Gérmenes vitales, de naturaleza superior a la materia, pero puestos en ella por el Creador desde el principio y que, a su tiempo, cuando la materia alcanzase el grado conveniente de ordenación, entrasen en actividad desplegando sus energías vitales. Cualidades ocultas eran esas *rationes seminales;* y no admitidas en última instancia sino por la necesidad de conciliar las verdades científicas y filosóficas con otra afirmación que se suponía también verdadera, y que sí lo sería atendida la fuente de que se suponía emanaba, la revelación divina, pero que no lo era por no haber sido eso lo revelado por Dios, sino lo que, con ocasión de la revelación, habían entendido equivocadamente algunos intérpretes de la palabra divina. Justamente es reacia la razón a admitir cualidades ocultas sin indicios de ellas. Pero si de las afirmaciones de quien posee infinita e infalible ciencia se dedujese ciertamente su existencia, sería mucho más irracional no admitirlas. Es lo que pensó San Agustín, y las admitió. No advirtió que su trabajo exegético, base del deductivo, no era exacto. Es, pues, su actitud errónea; pero perfectamente justificada en quien siendo racional y aun un genio, es limitado.

Así, pues, según San Agustín, de la sola materia no puede originarse la vida; un viviente no proviene sino de otro viviente. ¿Parece este principio sufrir a veces excepción? No lo es más que en apariencia. Es que en esos casos el verdadero progenitor del nuevo viviente no es la sola materia que la experiencia percibe, es la materia con una entidad vital—cualidad oculta—sobreañadida a ella por el Creador desde el principio del mundo.

Notemos, para dejar en su verdadero relieve las diversas posiciones, la diferencia con la cualidad oculta de los biólogos materialistas dialécticos. Esta, supuesta la observación científica exacta, fluye de principios muy diversos: la vida supera cualitativamente a la pura materia aun organizada, tal como su propia ciencia, la físico-química, la conoce. Y la vida se da. Pero es dogma incontrovertible que nada existe ni puede existir superior a la materia con sus propiedades típicas. Luego la vida procede de una oculta propiedad típica de la sola materia. San Agustín, según parece, se equivocó al no entender bien la palabra que justamente estimaba infalible por serlo de la sabiduría divina. Los materialistas dialécticos, al sostener la cualidad

oculta por someterse a un principio falsísimo e impío, pues implica la negación de Dios, ¿acertarán? No, al menos en virtud de la razón (!) en que se apoyan.

Con tales experiencias a la vista, la posición que sostenga la existencia de una cualidad oculta, como quiera que se la conciba, latente en la sola materia, para con ella explicar la posible aparición algún día de un viviente por síntesis química, habrá de ponderar bien si el peso de esa presunta posibilidad contrarresta las exigencias de la experiencia y la razón contra la existencia de tal cualidad oculta en incontables átomos, si no en todos los del universo anorgánico, durante siglos y siglos, sin haber dado jamás la menor muestra de sí. Si es natural a la materia y no típica de la vida, ¿cómo no se manifiesta jamás en la sola materia? Y si es típica de la vida, ¿por qué no reconocerla sólo en el viviente? Suponerla en la pura materia, puesta allí por el Creador sobre las exigencias de aquélla, pos parece un dispositivo ingenioso, sí, pero preparado sólo para evitar los temidos reproches que mecanicistas y materialistas lancen a los vitalistas en el caso de que un día se obtuviese la vida por síntesis química. Si bien no estará de más advertir que el supuesto reproche de los materialistas, ateos, ni así se evitará [7].

Es obvio que las dificultades indicadas se agraven al pretender que esa entidad sea puramente fisicoquímica en su sustancia y vital en su naturaleza, ya que tal distinción real y específica entre sustancia y naturaleza no se ve cómo pueda concebirse, por ser toda sustancia principio remoto de operaciones de su propia especie (naturaleza) y no haber razón para suponer que la naturaleza o principio remoto de operaciones de una especie determinada no exista en sí, no sea sustancia. Palmieri, el único filósofo que ideó algo así, aunque no tan atrevido, al afirmar que una sustancia completa (como lo son según él todas las sustancias) podía ser naturaleza incompleta, además de no haber sido seguido ni precedido por nadie, dejó bien con-

[7] Por mucho que se restringiese la clase de átomos dotados de esa cualidad oculta vital sobreañadida, no sería posible excluir al menos a los del carbono, oxígeno, hidrógeno, como absolutamente necesarios y primordiales en todo viviente orgánico, y a los factores constitutivos de la luz solar, por ser ésta fundamentalísima en los procesos vitales, al menos, de los vegetales. Según eso, como no hay átomo de esos cuerpos ni energía constitutiva de luz solar o de otra equivalente, que no pueda formar parte de un viviente orgánico, habría que admitir aquellas entidades vitales sobreañadidas en innumerables átomos de toda la atmósfera y de todos los astros, que de hecho jamás intervendrán en la composición de ningún viviente; con el consiguiente despilfarro ingente de entidades sobreañadidas por el Creador tan sin razón como con inconcebible prodigalidad, pues nada por razón de los átomos mismos ni para el orden del cosmos exige tal producción.

Si para evitar la gratuita afirmación de tal superproducción superflua y estéril, se restringe el número de las entidades vitales suponiéndolas sobreañadidas a unos átomos de C. O. H. y no a otros, en previsión de que unos contribuirán a la producción o constitución de organismos vivientes y otros no, se cae en una selección y armonía preestablecidas, que puede preguntarse si no son más gratuitas e inaceptables que la prodigalidad ya recusada. Idear hipótesis de esta clase, ¿no es salirse del ámbito de lo científico y de lo filosófico?

trarrestada su novedad con estas otras proposiciones. En su *Ontologia* (tesis 13-16) da por indudable que toda sustancia es naturaleza y aun, en algún sentido, naturaleza completa. Afirma categóricamente en la *Cosmologia* (tesis 14) que la naturaleza y la esencia (sustancia) corpóreas son realmente la misma cosa y sólo se distinguen con distinción de razón, y de su concepto de naturaleza compuesta completa se concluye evidentemente que cada una de las sustancias componentes es principio de las operaciones procedentes de esa naturaleza completa. Esto último, sin embargo, lo contradice en la *Anthropologia* (tesis 2.ª) porque, adverso a la genuina unión sustancial, no admite el influjo causal del cuerpo en la sensación. Finalmente, al reconocer más adelante el ilustre autor que con su distinción, infundada y errónea aunque mesurada, no se obtenía en el problema del compuesto humano para cuya solución la había ideado sino una explicación "insuficiente en filosofía e insatisfactoria en lo que el dogma católico exige de esa unión de cuerpo y alma", abandonó su original distinción y en *De Creatione* (tesis 29) se retractó de las erróneas conclusiones que de ella lógicamente había deducido.

Y con esto tiene aquí su lugar la segunda de las interrogaciones que hemos opuesto a nuestra anterior conclusión: ¿Y si un día se produjese la vida por síntesis fisicoquímica?

Para apreciar el valor de esta razón nos servirá la consideración del problema que estudiamos, en su concepción y solución por Santo Tomás, en cuya posición está la aristotélica depurada y perfeccionada.

Su planteo, una vez más, lo daba la experiencia y la lógica. Patente y total eminencia en el viviente sobre la pura materia. Luego aquél no puede provenir de sola ésta. Tiene que proceder de una causa proporcionada: de otro viviente de perfección no inferior. Sin embargo, el semen animal no vive—según aquella atrasada fisiología—, no tiene organización, y de él proviene el nuevo animal. Más aún, diversas sabandijas, verdaderos animales aunque inferiores, brotan de la sola materia putrescente supuestas ciertas circunstancias de calor, humedad, etc., todas puramente fisicoquímicas, que la habilidad humana puede reunir y aplicar a su arbitrio. ¿Qué concluir de ahí?

No era tan dificultoso el primer caso. El semen, ni viviente ni con alma, poseía, sin embargo, un principio activo capaz de reproducir en una materia apta una naturaleza igual a la del generante del que él había procedido [8]. Extraño principio activo, sin duda, ése. Pero es lo que la imperfectísima ciencia empírica de entonces, con los principios metafísicos inconcusos siempre, forzaba a admitir. Organización, no. Así la observación. Luego tampoco alma, que supone—como la experiencia lo muestra—cuerpo "orgánico", organizado. Algo capaz de producir un nuevo

[8] "In naturali generatione animalium principium activum est virtus formativa, quae est in semine in iis quae ex semine generantur". *S. Th.*, 1, 71, unic., 1m.

viviente de la misma naturaleza que el generante, sí, indudablemente, pues la experiencia lo impone. ¿Oposición al principio de causalidad? No, ya que el generante, del que el semen proviene, posee plenamente toda la perfección específica que luego se hallará en el nuevo viviente. Aquel "principio activo" sería, denominado en términos de escuela, *virtualiter vivens, vivens in actu primo remoto:* no viviente en acto segundo, en plena actuación, pues no realiza actividades vitales típicas; no tampoco en acto primero plenamente constituído, pues no es capaz de producir por sí, ni aun puesto en circunstancias aptas, actos vitales. Pero sí viviente virtual o viviente en acto primero remotamente, pues posee toda la virtualidad requerida para producir, puesto en las debidas circunstancias, un viviente constituído por alma y cuerpo y que realizará actos vitales; todo dentro del ámbito específico del generante del que ese principio activo procedió.

Más complicado era el caso segundo. Santo Tomás, sin embargo, no vacila. Su argumentación es diáfana.

Es preciso que el que hace sea semejante a lo hecho [9]; o de otro modo, la naturaleza se dirige por medios determinados a la obtención de sus efectos; y por eso, los seres que naturalmente proceden del semen, no pueden producirse naturalmente sin semen [10]. Mas los animales y las plantas, que son vivientes como aquéllos [11], es evidente que naturalmente, normalmente, provienen del semen. Luego naturalmente, sucediendo las cosas según su curso natural, no se producirán si no hay un semen que los produzca.

Las consecuencias de esta sencilla y eficaz argumentación son obvias. Desde luego, la tajante oposición a Avicenna, que expresaríamos así en términos de hoy: los animales no pueden producirse por la combinación de cuerpos químicos, desprovistos de germen vital, cualesquiera que sean los factores naturales (más poderosos para Santo Tomás que los artificiales de la técnica) que en ello intervengan, sean de la tierra o de los astros, porque la virtualidad que todo cuerpo tiene para producir vivientes le viene de la virtualidad que al principio se le comunicó, sobre sus energías y exigencias naturales. "El que puedan producirse animales a base de materia elemental [constituída por solos elementos anorgánicos], sea por virtud del semen o de

[9] "Oportet agens esse símile facto". 1, 91, 2, c.

[10] "Natura determinatis mediis procedit ad suos effectus: unde illa quae naturaliter generantur ex semine, non possunt naturaliter sine semine generari". 1, 71, unic., 1m.

[11] "Plantae enim habent vitam sicut et animalia", aunque señala luego como diferencia entre ambas vidas el estar como oculta la de las plantas por no manifestarse como la de los animales por el movimiento local espontáneo que los desvincula de la adhesión a la tierra, propia del vegetal. 1, 69, 2, 1 et 1m. Cf., igualmente, 1, 70, 3, c.

las estrellas, se debe a la virtualidad comunicada al principio [del mundo] a los elementos" [32].

No hay para Santo Tomás energías de la sola materia capaces de producir vivientes. Pero esas virtualidades comunicadas a la sola materia, sobre sus exigencias, al principio, nos hacen recordar la explicación de San Agustín. Santo Tomás la tiene constantemente a la vista en todos estos pasajes interpretativos de la narración del Génesis. Sin embargo, nunca asiente a ella. Acepta, sí, *rationes seminales* en la materia corporal; pero ¿cuáles? Esas *rationes* son—además de las ideas ejemplares divinas—todos los principios activopasivos de la creación, cada cuerpo fisicoquímico capaz de contribuir de algún modo a la producción de otro, cada planta y animal, que se reproducen, cada germen procedente de un viviente y del que proviene otro igual [33]. Son, pues, esas *rationes* principios que se dan en la materia—no precisamente en la pura materia—y que, desde luego, se manifiestan por sus actividades. Nada, en cambio, absolutamente nada de cualidades ocultas que no den muestra de sí. En cuanto a las típicas "rationes seminales" de San Agustín, calla sencilla y respetuosamente unas veces, como al hablar de las obras del quinto día [34]; otras, como al tratar de la producción de las plantas, en el tercero, prefiere, aunque expresándose en términos de gran modestia, rechazarlas en absoluto [35]; y aun se da el caso de atribuir al mismo San Agustín un significado tal de pura pasividad respecto de sus *rationes seminales*, que más bien que la interpretación de las agustinianas parece la incondicional recusación tomista de todo lo que sepa a cualidad activa oculta en la materia [36].

---

[32] "Hoc ipsum quod ex materia elementari, virtute seminis vel stellarum possum animalia produci, est ex virtute primitus elementis data". 1, 71, unic., 1m. Prescindimos de matices que pudieran precisarse o discutirse en todo el pasaje citado, porque o se esclarecerán luego o no afectan a la conclusión fundamental que interesa a nuestro problema.

[33] Cf. 1, 115, 2, c.

[34] "In prima autem rerum institutione fuit principium activum Verbum Dei, quod ex materia elementari producit animalia, vel in actu secundum alios sanctos, vel virtute secundum Augustin.; non quod aqua aut terra habeat in se virtutem producendi omnia animalia, ut Avic. posuit...". 1, 71, unic., 1m.

[35] "August. [...] dicit quod causaliter tunc dictum est produxisse terram herbam et lignum, id est accepisse virtutem, et hoc quidem confirmat auctoritate Scripturae [...]. *Quamvis* secundum alios *dici possit* quod prima institutio specierum ad opera sex dierum pertinet [...]. Et *hoc est quod Scriptura dicit* [...]. Unde *signanter Scriptura dicit:* Germinet terra herbam virentem et facientem semem: *quia scilicet sunt productae perfectae species plantarum*". Es decir, no causaliter, no en sus rationes seminales, sino perfectas e in actu, y con potencia para producir ellas sus respectivas semillas. 1, 69, 2, c.

Hemos subrayado las palabras que corresponden a los matices a que aludimos en el texto.

[36] Con ocasión de hablar de la formación del cuerpo del primer hombre da la siguiente doctrina general: "secundum rationes causales in creaturis dicitur aliquid praeexistere dupliciter. Uno modo, secundum potentiam activam et passivam [cf. lo dicho en la nota [32], que ahora no nos interesa]. Alio modo, *secundum potentiam passivam tantum;* ut scilicet de materia praeexistenti fieri possit a Deo. *Et hoc modo,* secundum Aug., *corpus hominis praeexistit* in operibus productis *secundum causales rationes.* 1, 91, 2, 4m. Esas *causales rationes* son las llamadas otras veces rationes seminales, aplicadas aquí al caso de la producción (organización) del cuerpo humano, como en otros casos se aplicaban a la producción de otros seres. Se trata de la producción "secundum causales rationes, quas Deus inseruit creaturae corporali", de las rationes sobrepuestas por Dios en los cuerpos de toda la creación. *Ibid.,* 4. Puede

Rechazada, pues, tanto la potencia de la sola materia para producir la vida como la existencia de cualidades ocultas sobreañadidas a ella que expliquen la procedencia de vivientes no derivados de gérmenes vitales, ¿qué solución idear para el caso de la materia putrescente?

Desde luego, nuevo recurso a la experiencia. Esta, muy vulgar pero irrecusable, muestra que además de la materia intervienen otros factores en la supuesta generación abiogenésica de las sabandijas, que pueden deberse al "arte" o técnica del hombre, y más que todos interviene el calor, el Sol. Experiencia y tradiciones y aun cábala habían fijado este conjunto de factores circundantes en un término consagrado: los cielos, los astros, los cuerpos celestes con sus influencias. Cómoda solución la de los que habían fingido vivientes a los astros. Santo Tomás, acorde con la ciencia de su tiempo, concede al influjo astral un valor primordial en todo proceso generativo corpóreo, sea puramente material o vital, sin excluir la misma generación humana. El "homo generat hominem, et sol" suena en la ciencia antigua a dogma aristotélico, del que sería sacrilegio científico o filosófico dudar. Nada, por consiguiente, más natural y...¡científico, que poner en los altos e incorruptibles cielos la clave de la extraña generación a base de materia en putrefacción y sin germen vital.

Su recusación, sin embargo, de la sugestiva hipótesis no es menos categórica que lo fué la de las cualidades ocultas. Efectivamente. Por muy suprema e indispensable que sea la intervención del cuerpo celeste en todo proceso generativo que se dé en nuestro planeta, es indudable que ni cielos ni astros viven; son cuerpos inanimados e insensibles [17]. Son, por tanto, desemejantes e inferiores a los vivientes, y no podrán ser su principio adecuado. Otro recurso, pues, fallido también.

No estaban, sin embargo, agotados todos. Quedaba la intervención del "arte", que dice Santo Tomás; de la técnica, que decimos hoy. Precisamente la hipótesis de máxima analogía con la de la síntesis de laboratorio que nos interesa. Veámosla.

Santo Tomás, como ya hemos indicado, la tiene perfectamente en cuenta en el grado y modo que esto era posible según la ciencia de su tiempo. Mediante la elevación de la temperatura podía el hombre pro-

---

notarse que, según este pasaje, se niega a las solas fuerzas de la materia capacidad de producir aun la sola organización; la materia en orden a recibir la vida o a constituirse en viviente, únicamente tiene el ser la capacidad de poder ser organizada o estructurada por un agente superior a ella, en el caso de la primera infusión de la vida, por sólo Dios. Y en sola esa capacidad meramente pasiva dice aquí Santo Tomás que consiste la virtualidad de las rationes causales de San Agustín. La impotencia de la sola materia con sus fuerzas en orden a la producción de la vida es, según Santo Tomás, extrema.

[17] "Sic igitur patet, quod corpora caelestia non sunt animata eo modo quo plantae et animalia, sed aequivoce", 1, 70, 3 c. Esa animación, ni siquiera análoga, sino tan sólo equívoca, se reduce a que la sustancia viviente se una al cuerpo celeste no como principio de vida que lo constituya viviente, sino simplemente como motor al móvil. *Ibid.* Como si dijésemos que el carro vive porque viven los bueyes que lo arrastran.

vocar la aparición de los consabidos animalejos de la materia en putrefacción [18]. Y lo que se dice de la temperatura puede igualmente valer para otras condiciones susceptibles de la intervención inteligente del hombre. La más obvia la organización preparada por éste. ¿Satisface esta explicación a Santo Tomás? En modo alguno. Y diríase que la juzga inferior a las anteriores. La razón es clara. El arte, es decir, la actividad técnica versa tan sólo sobre lo que es accidental o sobre las *condiciones* necesarias para que se obtenga el efecto deseado. Por eso, puede provenir de la técnica la producción de formas accidentales, pero no de las sustanciales, ni aun anorgánicas, que son obra exclusiva de la actividad de los seres naturales, vivientes o no. Y así, el presunto influjo de los astros, indispensable en los procesos productivos, que se tratase de vivientes o no vivientes, no intervenía en las actividades técnicas [19]. Estas, en el caso de la producción de un ser vivo a base de elaboración de su estructura fisicoquímica, pondrían una condición necesaria para que el viviente existiese, pero no serían su causa. Esta, según todo esto, ¿cuál podría, cuál debería ser? Antes de aventurarse a designarla no será superfluo reconstruir la cosmovisión que en orden a la solución buscada se presentaría, más o menos explícitamente, a los ojos del filósofo medieval.

La peregrina aparición de los vástagos de la materia putrescente era algo que parecía estar fuera de toda categoría previsible en el cosmos. Los principios de la metafísica como el de razón suficiente y causalidad; los de la filosofía natural, que debe ser fiel a la experiencia reguladora de la inducción; la suprema norma cósmica de que todo efecto natural, una vez constituido en su integridad el universo, tenga su causa principal o proporcionada dentro de los seres del mismo mundo; los principios de la teología natural, que señalan consiguientemente como intervención de la Causa primera sobre el cosmos ya constituído sólo el concurso exigido por la naturaleza de las diversas causas segundas; la virtualidad operativa de estas mismas causas, que verdaderamente lo son tales y principales respecto de los efectos de naturaleza no superior

[18] "natura dat formam substantialem, quod ars facere non potest; sed omnes formae artificiales sunt accidentales, nisi forte apponendo propriam materiam, sicut ignem combustibili; per quem modum a quibusdam quaedam animalia per putrefactionem generantur". 3, 66, 4, c. "Nihil prohibet arte fieri aliquid cuius forma non est accidens sed forma substantialis, sicut arte possunt produci ranae et serpentes: talem enim formam non producit ars virtute propria sed virtute naturalium principiorum", 3, 75, 6, 1m.

[19] "Sed corporum artificialium formae procedunt ex conceptione artificis, et cum nihil aliud sint quam compositio, ordo et figura, non possunt habere naturalem virtutem ad augendum, et inde est quod ex impressione caelestium corporum nullam virtutem sortiuntur, in quantum sunt artificialia, sed solum secundum materiam naturalem". 2-2, 96, 2, 2m.

a ellas, todo este dispositivo grandioso, capaz de explicar el despliegue inmenso de las actividades sin medida del cosmos, en el mezquino caso de la producción de sabandijas a base de la materia en putrefacción fallaba miserablemente. En semejante trance, ¿qué partido tomar?

No hay duda que el de las cualidades ocultas es tentador. Santo Tomás, desdeñando las vulgares afirmaciones de la observación común y científica de su tiempo, hubiera podido razonar así: aunque lo que aquí tenemos no es más que materia, y la sola materia en ningún caso muestra indicio de vida, ¿quién, con todo, nos garantiza que la conocemos suficientemente? Respetemos sus fuerzas en vez de negarlas, y aceptemos la evidencia contra la que nada valen las categorías preconcebidas. La generación de estos animalillos es estrictamente abiogenésica; por tanto, la admitida diferencia esencial entre viviente y pura materia no se da. Su actitud, sin embargo, no fué ésa. La filosofía natural debe tener el máximo respeto, como lo tiene la ciencia, a las conclusiones obtenidas por la inducción basada en la experiencia. Tal lo era la afirmación de la diferencia esencial entre materia y vida, con la consiguiente impotencia de aquélla para producir un viviente. Luego el extraño hecho de la generación a base de la materia putrescente no era suficiente para hacerla vacilar. Había, por tanto, que buscar al problema otra salida. ¿Dónde?

La impresionante y aun deslumbrante experiencia del vitalizarse de toda la naturaleza en primavera y verano tras el yerto y estéril invierno, forzaba a mirar hacia el sol. En los cielos, según universal aceptación científica y filosófica, estaba el origen supremo de toda generación sublunar. A ellos había que remontarse. Ahí está la solución única que para el caso de la aparente abiogénesis admite Santo Tomás.

"El sol, la luna y los demás astros son causa de la vida, como es manifiesto, sobre todo en los animales nacidos de la putrefacción, que reciben la vida por virtud del sol y de las estrellas" [20]. Así afirma al objetar a favor de la vida de los astros. En la respuesta, lejos de negarles ese influjo generador de aquellos vivientes, se hace cargo de lo que para él es verdadero núcleo de la objeción, la desproporción e inferioridad del ser inanimado como es el astro respecto del vivo, y responde categóricamente: "Es que el cuerpo celeste, por ser móvil movido [por otro],

[20] "sol et luna et alia luminaria sunt causa vitae, ut patet maxime in animalibus ex putrefactione generatis, quae virtute solis et stellarum vitam consequuntur", 1, 70, 3,3. Expresamente se afirma lo mismo en otros pasajes, p.ej.: "in naturali generatione animalium principium activum est virtus formativa [...]; loco cuius virtutis in iis quae ex putrefactione generantur est virtus caelestis corporis". 1, 71, unic., 1m.

tiene carácter de instrumento, y éste actúa por la virtualidad del agente principal. Y por eso, por razón de la virtualidad del que es su motor, que es sustancia viviente, puede causar la vida" [21]. Es claro, por lo demás, que esa sustancia viviente no puede ser otra que Dios, a quien corresponde exclusivamente producir en la materia una forma material sin la intervención de otra forma material [22] proporcionada. Esta sorprendente intervención divina salva la situación. Por caso excepcional desde terminada la obra de la creación, la producción no creadora sino meramente eductiva de entidades tan materiales como las almas de esos animalillos, se realizaría interviniendo la *Causa primera* como *única causa principal,* de la que el influjo de los astros sería tan sólo instrumento.

La solución es así irreprochable. Cualidades ocultas de la materia, no, porque la observación científica, a causa de la falta de todo indicio, no permite afirmarlas. Semejanza unívoca entre causa principal y efecto, en este caso no se requiere, por ser causa principal la Causa primera, capaz, por lo demás, de producir los efectos propios de las demás causas. La proporción, en cambio, entre el efecto y la causa principal [23] es manifiesta, al contrario de lo que sucede respecto de la instrumental: el animal producido vive, el astro no, como la escultura se parece no al buril del artista sino a la imagen concebida en la mente por éste. Los principios metodológicos y los lógicos están rigurosamente salvados. Los ontológicos, diríamos que algo forzados; pero sin infracción alguna de las supremas leyes de la causalidad y razón suficiente, pues a la omnipotencia de la Causa primera nada, excepto la contradicción, le es imposible. Lo que las causas segundas no pueden lo suple ella sin dificultad.

La aplicación a la presunta futura síntesis fisicoquímica de la vida es manifiesta. Preparada por el técnico la materia, es decir, los elementos químicos con la conveniente estructura, y puesta así la *condición* necesaria para la vida orgánica, la Causa primera, valiéndose tan sólo de causa instrumental de la intervención del científico y mucho más de las

---

[21] 'corpus caeleste, cum sit movens motum, habet rationem instrumenti, quod agit in virtute principalis agentis. Et ideo ex virtute sui motoris, qui est substantia vivens, potest causare vitam". 1, 70, 3, 3m.

[22] "Deus autem, quamvis omnino sit immaterialis, tamen solus est qui sua virtute materiam producere potest creando. Unde ipsius solius est formam producere in materia absque adminiculo praecedentis formae materialis". 1, 91, 2, c.

[23] "Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum, quo movetur a principali agente: unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti; sicut lectus non assimilatur securi, sed arti, quae est in mente artificis". 3, 62, 1, c. Prescindimos aquí, pues para nada hace a nuestro propósito, de discutir sobre matices de la causalidad del instrumento en litigio entre las diversas escuelas, acordes todas, por lo demás, en negar a la causa instrumental las prerrogativas características de la causa principal o no inferior especificamente al efecto.

naturales energías [24] de los elementos organizados, produciría allí, siendo El causa principal única, el principio vital, con lo que el compuesto resultante sería un viviente [25].

Y, ¿cómo reconocer ahí la aparición de esa alma, de ese principio vital? No ciertamente con el microscopio o la balanza. Como precisamente lo típico de la vida no es materia ni energía puramente material, los detectores de ésta o de aquélla ninguna alteración podrán registrar en el nuevo compuesto, ya vivo, que lo diferencie del precedente, pura materia organizada. El principio vital no es visible ni pesa. Pero las evidentes manifestaciones empíricas que revelen la profunda transformación operada en el interior de aquella materia no faltarán. Inmediatamente comenzará a desplegarse toda la típica floración de procesos vitales, asombro de la ciencia biológica, no descubiertos jamás, a pesar de las más sagaces y obstinadas pesquisas experimentales, en los seres de los que con certeza consta que están constituídos únicamente por materia. Y con aquellos a la vista, la inteligencia descubrirá en el nuevo compuesto la entidad invisible por la que difiere y supera a la materia preexistente aun ya organizada.

Acaso la radical tendencia empírica se resista a aceptar lo que no se percibe sensitivamente. A quien fuese víctima de estos influjos del orden cognoscitivo inferior, le invitaríamos a reflexionar sobre el ilustrativo ejemplo aducido por San Agustín a otro propósito. Si aplicas un anillo, un sello, a la cera blanda, como al retirarlo ves que la cera queda con su forma, con razón concluyes que mientras a ella estuvo unido ya tenía la cera esa forma aunque tú no la veías. Si, en cambio, introduces el anillo en el agua, al retirarlo no queda en el agua forma ninguna; y ¿acaso porque no permanezca en ella forma ninguna visible ni tangible vas a decir que mientras el anillo estuvo introducido en el agua la superficie del agua contigua a él, no tomó ésta su forma? [26].

No son los ojos ni el tacto o cualquier otro de los sentidos corporales las únicas facultades con que puede el hombre conocer la realidad.

---

[24] Cf. lo dicho en la nota [23].

[25] *De Trinitate* XI, 2, 4. ML 42, 987-8.

[26] Otros textos de Santo Tomás relativos al asunto de la generación *ex putrefactione* podrían ofrecer tema de discusión; pero como la conclusión no sería otra que la expresada en nuestro estudio, prescindimos ahora de ellos para no complicar lo sustancial con lo accesorio, que podrá ser objeto de otro trabajo.

Apenas terminado el presente—agosto, 1958—, llega a nuestras manos el estudio: *En los confines de la vida*, de Fr. G. Gutiérrez, O. P., "Estudios Filosóficos", las Caldas de Besaya 7 (1958) 141-162. Plácenos mencionarlo por ser, a nuestro juicio, junto con los del P. Bosio, S. J., citados al principio de nuestro artículo anterior, lo más serio y objetivo en la actual literatura que conocemos sobre el asunto.

No han faltado entre los escritores católicos que se tienen por más progresivos quienes, con ocasión de la síntesis del virus, atribuyesen a los vitalistas que seguían la posición tradicional no sé qué miedos, hijos de una apologética timorata e intempestiva además de anacrónica, que les impedirían admitir la futura síntesis fisicoquímica de la vida; con las consiguientes consecuencias de descrédito para la sana filosofía y aun la doctrina católica por el celo *non secundum scientiam* de quienes parece no aciertan a ver en los resultados del progreso nuevas manifestaciones de las riquezas puestas por el Creador en su obra. Del valor que puedan tener recriminaciones o sospechas de ese estilo puede juzgar el lector por lo que venimos diciendo. Sereno y también despreocupado puede esperar el fiel y aun riguroso seguidor del más ortodoxo y eminente entre los Doctores católicos y filósofos medievales, la presagiada aparición de la vida en el laboratorio. Claro que el mecanicista, y no digamos el materialista, se burlarán desdeñosos de ese influjo divino como causa principal en la producción del nuevo viviente. Pero las burlas no son razones ni cambian la objetividad de las cosas. También recusará el materialista la intervención divina como causa no ya principal, sino única en la creación del alma racional. Y, sin embargo, es una realidad demostrada por la filosofía y enseñada por la fe. Como negará igualmente el influjo de la Causa primera en la conservación de todos los cuerpos y energías que operan en las reacciones fisicoquímicas. Y es un hecho ese influjo divino conservador de la causa segunda. Y ¿qué diría de aquellas cualidades, arriba mencionadas, producidas por sólo el Creador, superiores a la materia y por Él misteriosamente ocultadas en ella para que algo así como al darles el técnico la señal, mediante la conveniente estructuración de los elementos, saliesen de su escondrijo y tuviésemos con ello la aparición de la vida en el laboratorio?

Bien asentada así la explicación incontestable de la presunta futura síntesis, a base de la doctrina de Santo Tomás, cabe aún deducir alguna consecuencia más de lo expuesto y, junto con la respuesta a la cuestión del *posse*, aventurar también la relativa al *hecho*.

Irreprochable, como está dicho, la solución del Doctor Angélico, no hemos de negar que parece presentar a la mente algo del *deus ex machina* de la dramaturgia no lograda. Respetuosa, sí, con la experiencia y con los sólidos principios del ser y el conocer, como no lo son las teorías a base de cualidades ocultas. Pero, al fin, tampoco, si se quiere, plenamente gallarda. ¿Cuál pudiera, en cambio, serlo tal? A nuestro parecer la siguiente.

La sola materia es ciertamente impotente—principio fundamental según Santo Tomás—para producir la vida. Ahora bien, de esa materia putrescente se origina ciertamente la vida. Luego esa materia no es solamente materia, ni por supuesto, con cualidades ocultas de orden puramente material, con las que nada se adelantaría para explicar esa generación de vivientes. Es materia con gérmenes vitales, aunque la deficiente observación medieval no llegue a descubrirlos. Y, permítasenos insistir, nada de cualidades ocultas, porque indicios para sospechar la existencia

de aquellos gérmenes no faltaban. Esa materia, en efecto, es materia, sí, pero que presenta extraños caracteres; esos procesos de descomposición por los que difiere manifiestamente de la sola materia no procedente de cuerpos orgánicos. Algo tendrá que haber en ella que no hay en cualquier otra no putrescente, que explique esas alteraciones suyas típicas que constituyen la putrefacción. Pero además de ellas tiene, según la indubitable experiencia lo mostraba, la característica de dar origen a nuevos vivientes. Luego hay en ella gérmenes vitales.

No se desdeña la experiencia ni se violenta la lógica ni es preciso introducir una extraña excepción en el normal proceso de causas y leyes del universo ya constituído. Lo único que hubiese habido con esa más reflexiva atención a los hechos empíricos, hubiese sido asombroso progreso. La afirmación biogenésica de todo viviente hubiera sido un avance de al menos cuatro siglos sobre las ciencias experimentales.

La aplicación al presunto problema futuro es inmediata y diáfana.

La sola materia es ciertamente impotente para producir la vida, principio éste más comprobado hoy que en los días de Santo Tomás, por aparecer más de relieve con el progreso científico las diferencias y superioridad del viviente sobre el no viviente. Ahora bien, la hipótesis de la síntesis fisicoquímica de la vida supone que de la sola reunión organizada de elementos y energías del orden de la pura materia ha de originarse un viviente. Luego esa hipótesis nunca será una realidad. Por la sola estructuración de la materia en el laboratorio no se producirá la vida.

¿Y si quisiese intervenir de nuevo el Creador, supuesta la previa organización preparada en el laboratorio, como intervino al principio de los tiempos? A tal pregunta ni la ciencia ni la filosofía pueden responder. Eso es misión de la historia, a la que, por lo demás, tampoco corresponde relatar con antelación—y quién puede calcular cuánta, en nuestro caso—lo que después de un lapso imposible de determinar llegue tal vez a realizarse.

Conclusión.—Lo que sí puede y debe decir hoy la filosofía a base —repitámoslo aún una vez más—de los datos que la ciencia le ha proporcionado hasta ahora, no por razones apologéticas ni dogmáticas aquí de todo punto impertinentes, es que la sola materia con sus fuerzas, cualquiera que sea la estructura que la técnica le confiera, ni puede producir un viviente ni exigir de la Causa primera la especial intervención necesaria para que esa materia organizada en el laboratorio se convierta, por la información del principio vital, en un ser vivo.

Universidad Pontificia de Comillas. JESÚS MUÑOZ, S. J.

SABER NO REPRESENTADO

La investigación en que voy a entrar desea hacer revivir una batallona cuestión que hace tiempo yace dormida y en la que se empeñaron, con no menguado brío, hombres de ciencia y filósofos. No era, ni continúa siendo, una cuestión baladí, sino al contrario "de suma importancia para la psicología" [1], si es que hemos de conceder que el alma humana se ha unido al cuerpo para dos cosas: para un bien que es perfección suya substancial, es decir, para completarse en la especie humana, y para otro accidental que es el de perfeccionarse en el conocimiento superior que el alma adquiere por los sentidos [2].

Ni es menor la importancia que el problema del pensamiento puro entraña en la historia de la psicología, como indicativo de las orientaciones contemporáneas. El siglo XIX quiso reducir todo pensamiento a imagen; el comienzo del XX reaccionó, con todos los defectos que suelen acompañar a los movimientos reaccionarios, es decir, el de irse al otro extremo. En ese talante pareció descubrirse el pensamiento sin imagen.

Las cosas se han ido colocando en su sitio y no deja de ser interesante la idea de Foulquie sobre que ese sitio es el que Aristóteles y la escolástica habían ya asignado a las relaciones entre imagen e ideas [3].

El "saber no representado" que cree descubrir Ach al estudiar la actividad voluntaria, o "la actualidad de un saber privado de imágenes" significa bien el problema de si en el alma humana es posible la existencia del pensamiento puro, problema que obliga a considerar con alguna detención ciertos aspectos penetrantes en la naturaleza misma del alma humana, y en esto reside la utilidad de este estudio, además de su importancia.

---

[1] Cfr. GEMELLI-ZUNINI. "Introducción a la Psicología" Barcelona. Miracle, 1953, p. 312.—WILLWOLL: *Alma y Espíritu*, Madrid, FAX, 1953, p. 80.

[2] Sto. Tomás. Q. disp. de Anima, a 1 ad 7 um.

[3] FOULQUIE: "La Psychologie contemporaine", Paris P. U. F., 1951, p. 195.

Pequeña historia del problema.

Que la vida cognoscitiva superior se diferencia a grandes rasgos de la inferior es cosa no difícil de probar. La dificultad está en averiguar, pormenor, la relación entre ambas clases de conocimiento y ya en esa ruta la de investigar si es posible un despegue tal del conocimiento superior que le libere totalmente del sensitivo.

Esa averiguación o investigación, en su plano experimental, ha surgido en la historia de la psicología, como ligada a un método nuevo, que ni era el prevalentemente introspectivo de los tradicionales ni el extrospectivo exagerado de los psicólogos de laboratorio, de la segunda mitad del siglo pasado.

La escuela de París, con Binet; y la de Wurzburgo con Kulpe y sus colaboradores (Marbe, Messer, Watt, Durr, Buhler, Lindworsky, etc.), pusieron en marcha un método original, que denominaron introspectivo-experimental y que se asignó como objeto de estudio nada menos que el de averiguar experimentalmente el funcionaminto de la vida cognoscitiva superior. Para ello se ordenaba al sujeto de experimentación realizar un trabajo intelectual y se le interrogaba a continuación sobre sus experiencias acerca de los procesos mentales que advertía acompañaban a aquella actividad.

Como no pretendo descender a pormenores de la técnica misma, que tuvo múltiples variaciones, podemos pasar por alto no pocas cosas, por lo demás interesantes, para insistir en los hallazgos de mayor monta y en el resultado final que dicen algunos que fué el de que podría afirmarse la existencia del pensamiento puro, es decir, libre de imágenes [4].

Por lo demás, sería erróneo creer que las escuelas de Wurzburgo y

[4] Esta final resultancia, por lo demás, venía tan matizada y temerosa, que es difícil proclamarla, a boca llena, como una adquisición sólida. Afirma WILLWOLL que aun cuando las personas investigadas decían en los informes que habían pensado sin imágenes de la fantasía, esos mismos informes hacían ver claramente lo contrario. Cfr. WILLWOLL, l. c. p. 88.

BOVET, que había recogido en Ginebra las experiencias de BUHLER, afirmaba que "a mi juicio la cuestión del pensamiento sin imágenes no es cosa resuelta" BOVET: "Etude experimentale de jugement et de la pensée". Anné phychologique, t. 8, p. 37. Y conviene anotemos que las experiencias de BUHLER habían sido hechas con gente especializada—nada menos que con KÜLPE y con DÜRR—a quienes proponía sentencias filosóficas completas, sacadas de grandes autores y sobre las que interrogaba si eran ciertas o no. Esta penuria aparente en la respuesta tenía por objeto asegurar que el sujeto no se preocupara por la expresión material. Luego, en cambio, se les obligaba a un análisis detenido y profundo sobre la actividad desplegada durante los ejercicios. Cfr. nota [39].

Que se trataba de verdaderos experimentos no es prudente ponerlo en duda, pues se variaban de múltiples modos las condiciones y circunstancias en que aparecían los fenómenos cognoscitivos superiores.

de París—y más tarde la de New-York—se detuvieran sólo en este punto. No fué así, sino que dieron vueltas al problema psicológico del conocimiento en un sentido amplísimo, que iba desde la "conciencia de relación" o de "los concomitantes conscientes del pensamiento" hasta el fenómeno mismo de la abstracción o la naturaleza del pensamiento y el juicio [5].

El nominalismo andaba muy empeñado en poder probar que el pensamiento humano sólo es posible con imágenes, en el sentido estricto y restringido de que nuestro pensamiento consistía sólo en imágenes. Y no lejos de esta posición se colocaba Stuart Mill, para quien la "idea general" no expresaba sino una porción de la imagen particular [6].

A los discípulos de Kulpe, en cambio, y a éste mismo, les empujaba precisamente lo contrario, es decir, que tenían un deseo explícito de minimizar la importancia de la imagen en la ideación. Este talante filosófico, no lo olvidemos, puso en marcha las experiencias de Wurzburgo [7].

---

[5] Sobre "conciencia de significación" y "saber de relación" escribió ACH, en "Uber die Willenstätigkeit und das Denken" Göttingen, Vandderhoeck und Rupprecht, 1905, pp. 235 y ss. Por cierto que también ACH puso sus gotas de excepticismo al experimento: "Der unanschaulich gegebene Inhalt der Bewusstheit, ist nicht seltem bei der Analyse durch die Versuchperson nur schwer zu fassen", ib. p. 215.

KÜLPE se metió en experiencias sobre la abstracción. Cfr. "Versuche uber Abstraction" Leipzig, Barth, 1904.

BUHLER, K., con el proceso mismo del pensamiento: "Experimentelle analyse komplizierter Denkprozesse", Leipzig Barth, 1907 y todavía "Tatsachen und probleme zu einer Psichologie der Denkvorgänge", amplio estudio que publicó en forma de tres artículos distintos: 1.º, "Uber Gedänken" Arch f. d. ges. Psichologie, t. IX, 1907, pp. 927-365; 2.º, 'Über Gedankenzusammenhänge'. Ibid. XII, 1908, pp. 1-23; 3.º, 'Über Gedankenerinnerungen'. Ibid. XII, 1908, pp. 24-92.

También en DÜRR: "Uber die experimentelle Untersuchung der Denkvorgänge" Zeitschrift f. Psychologie, XLIX, 1908, que contenía además una justificación contra los terribles alegatos de WUNDT en "Über Ausfragexperimente und über die Methoden zur Psychologie des Denkens", Psychologische Studien, III, 1907 y "Kritische Nachlese zur Ausfragmethode" Archv. f. d. ges. Psychologische, XI, 1908.

Y MESSER: "Experimentelle-psychologische Untersuchungen über das Denken" Archiv. f. d. g. Psychologie, VIII, 1906.

Una relación bibliográfica con muchos títulos sobre esos experimentos, pero de ningún modo completa, porque omite muchos de los estudios americanos y aun alemanes posteriores, la encontrará el lector al final del artículo sobre "las imágenes", de MEYERSON, en DUMAS: "Nuevo tratado de Psicología", Buenos Aires, Kapelusz, 1955, tomo II. "Los fundamentos de la vida mental", pp. 746-750. Se echan de menos en esa bibliografía los trabajos de SOROBAN y CLARTE sobre la naturaleza misma del pensamiento; los de KAKISE sobre los concomitantes conscientes del pensamiento; los de MOORE sobre la abstracción; los de BROWN sobre "juicios de diferencia". Tampoco se mencionan el trabajo de BETTS sobre distribución y función de las imágenes; ni los de BOCK, FERNALD, MABEL y EINCH sobre las imágenes mismas.

[6] Cfr. de ese autor "Filosofía de Hamilton", trad. CAZELLES. p. 372.

[7] En ese "Einstellung" filosófico de los experimentadores ¿tenían parte activa las influencias de HUSSERL y de BRENTANO, es decir, la prevalencia de la significación y antes todavía de la "intención" sobre toda corteza y soporte material?—Es punto éste propicio a congruencias y conjeturas, verosímiles por lo demás, en la hora solemne de intentar una interpretación de los resultados que ya sabemos se deseaban

Pero veamos de irnos aproximando al contenido mismo de los hallazgos.

Lo vago en la vida mental.

Al declarar William James lo que entendía por corriente de la conciencia, advirtió que en la vida del pensamiento nos dábamos cuenta perfecta del, "dónde y del a dónde que acompaña siempre a sus flujos [8].

Sus flujos. He aquí un término genérico que pretendía señalar una importante realidad funcional de la conciencia. ¿Qué son propiamente esos flujos en la vida mental y en qué consisten?

James afirma que la vida mental consta de lugares de descanso que ocupan las imágenes sensoriales, de cualquier clase que ellas sean, y cuya misión es el mantenerse ante el espíritu con relativa inmobilidad: y de tiempos y sitios de vuelo que llenan los pensamientos, las relaciones tanto estables o fijas como las dinámicas: "como la vida de un pájaro parece estar compuesta de una alternativa de vuelos y posaduras" [9]. A los lugares de descanso denominó James "partes substantivas" y a los sitios de vuelo "partes transitivas". La misión de éstas sería el de conducirnos a las substantivas, pero hacía notar con énfasis que "es muy difícil ver las partes transitivas, tales como son, por introspección" [10].

Henos aquí ante una interesante terminología que indicaba ya de modo claro el concepto genérico de lo vago en la vida mental: "partes transitivas", "sentimientos de relación". Todavía más tarde añadirá los

---

en esa línea—. FOULQUIE opina que, efectivamente, se daba ese influjo de HUSSERL, precisamente porque la actitud de los investigadores denotaba una fuerte reacción contra el asociacionismo sensualista que procedía de HUME y de CONDILLACH, cfr. "La psychologie contemporaine", Paris, P. U. F., 1951, p. 187.—Y no deja de ser significativo que a la escuela de Wurzburgo se la llame de la "psicología funcional", como a la de BRENTANO, porque insistía en las funciones u operaciones psíquicas.

[8] Cfr. JAMES, W.: "The Principles of Psychology". Macmillan and Co., limited, 1910, vols. I y II.

"In thought, stricly and narrowly so called, they are unquestionably that consciousness of the *whence* and the *wither* that always, accompanies its flows." 1, 42.

[9] "As we take, in fact, a general view of the wonderful stream of our conciousness, what strikes us first is this different pace of its parts. Like a bird's life, it seems to be made of an alternation of flights and perchings." Ib., 243.

... Let us call the resting-places the "substantive-parts" and the places of flight "transitive-parts" of the stream of thought. It then appears that the main end of our thinking is at all times the attainment of some other substantive part than the one from which we have just been dislodged. And we may say that the main use of the transitive parts is to lead us from one substantive conclusion to another, ib., 243.

[10] "Now it is very difficult, introspectively, to see the transitive parts for what the really are", ib. 243.

"sentimientos de tendencia" [11] y al estudiarlos va a hacer uso de un término por demás expresivo: "hueco", pero "hueco insensiblemente activo" [12].

La escuela de Wurzburgo creyó confirmar de modo experimental introspectivo la existencia y actividad de esas realidades inefables, de muy difícil captura para su análisis y descripción, pero material psíquico de subido interés en el buceo de la vida mental.

En torno a la imagen sensitiva, como su halo o aurora, como su preparación o presentimiento, una cantidad considerable de "actitudes" de "conciencia" (Mayer) llena y rellena los huecos que se forman entre las representaciones mismas, que Ach denominó "saber de relación". "Conciencia de esfera" llamó Messer al conocimiento interno que tenemos sobre la dirección acertada en la búsqueda de una palabra o idea, cuando todavía no nos ha sido posible encontrar de modo consciente una ni otra [14]. "Conciencia de relación" era para Buhler el recuerdo puramente sintáctico o lógico de una frase, sin poder recordar ésta [15].

Todo un mundo real y flúido, a modo de paisaje profundo de la vida psíquica y mental, iba emergiendo a la superficie, con ocasión y como resultado de las experiencias. "Sentimientos de contenido" encuentra Kakise, el "vacío tenso" Selz, el sentido como inicio de la representación Bourdon, el reconocimiento, la atención como esfuerzo intelectual, el asombro, la expectación, la curiosidad (Bain, Binet).

A todo ese material caótico cuya presencia se acompañaba siempre de diversas imágenes erráticas—verdaderas algas de difícil abandono y en cuya limpieza estaban los wurzburgueses muy empeñados—denominaron de modo genérico elementos semi-sensibles. Eran afectos, ten-

[11] "Feelings of tendency" es el título de una amplia sección, Ib., pp. 249-290.

[12] Supose we try to recall a forgotten name. The state of our conciousness is peculiar. There is a gasp therein; but no mere gasp. It is a gasp that is intensely intense. Ib., 251.

[13] Experimental-introspectivo es un término que designa el nuevo método de las escuelas de Wurzburgo y de París. Indica que ni es método puramente experimental, en el sentido ordinario de las ciencias de laboratorio ni tampoco exclusivamente introspectivo o subjectivo. BINET quería se llamara "método de interrogación", porque, efectivamente, esa modalidad indicaba bien la conducción que se hacía de las actividades introspectivas sobre las que se ensayaba.

Otros autores han llamado al método "introspección sistemática". Era una original combinación del método de los tests y de la introspección propiamente dicha, como dice SPAIER. Cfr. Revue philosophique, 77, 1914, p. 300. Que se trataba de verdaderos experimentos no es prudente ponerlo en duda, pues se variaban de múltiples modos las condiciones y circunstancias en que aparecían los fenómenos cognoscitivos superiores.

[14] MESSER, A.: Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Denken. Archiv. f. d. ges. Psychologie VIII, 1906, pp. 1-224.

[15] BÜHLER,, Ch., "Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie del Denkvorgänge". 1: "Uber Gedänken". Archiv. f. d. g. ges. Psychologie, t. IX, 1907, 297-365.

dencias, sentimientos, representaciones también, pero anárquicas, fugaces, independientes, muy difusas, evanescentes, a modo de fosgenos psíquicos.

Sobre todos esos estados de ánimo realizaron las escuelas citadas un verdadero dragado y causan asombro las filigranas de análisis a que aquellas experiencias dieron lugar [16].

Pero no olvidemos que el interés principal se centró durante mucho tiempo sobre el concepto mismo o idea a los que se deseaba conceder independencia plena respecto de las imágenes.

En torno al pensamiento puro.

A éstas consideraron siempre los investigadores como elementos claramente sensibles, en contraposición a esos otros estados ambiguos de "actitud mental" que habían denominado semisensibles. Hicieron bien en adoptar esa posición, porque las imágenes que deseaban contraponer a los conceptos eran precisamente las sensitivas, y éstas, de cualquier clase que sean y con cualquier modalidad que se las considere, son siempre elementos sensibles, por elemental y necesaria tautología. Lo son incluso en la hipótesis de Galton que arbitró la existencia de una "imagen genérica" al estilo de los recientes y muy curiosos experimentos de Katz y su escuela que nos han ido ofreciendo "promedios de inteligencia" de un grupo en la fotografía de un solo individuo.

Aquella pretendida imagen genérica continuaba siendo, a pesar de todas las manipulaciones, una imagen concreta, sensible, transida de elementos materiales e individuales [17]. El pensamiento puro, en cambio, tras el cual andaban los investigadores, habría de ser un conocimiento netamente espiritual, sin ganga alguna sensible ni semisensible. Habría de ser una representación "limpia"—así la llamaban—, significación sin materia.

---

[16] Y es justicia hacer notar que no sólo la escuela de Wurzburgo sino BINET y también RIBOT, es decir, la escuela de París deben ser incluídos en esta mención de honor. Las múltiples experiencias de BINET con sus hijas Armanda y Margarita (trece y catorce años y medio), que nos ha dado a conocer con tanto primor en su libro "L'étude experimentale de l'inteligence", París, Schleicher, 1903, le hacen acreedor a esta distinción. Por lo demás BINET no se contentaba con ir a remolque en cuanto a la originalidad del método que venía llamándose de WURZBURGO, y en el Congreso Internacional de Ginebra, de 1909, reclamó la paternidad del procedimiento.

[17] "The finalt result is that all those points in which the six faces agree are brought strengly while all all those in which they differ are left vague; and thus what may be termed a generi portrait of the six, in contradiction to a specific portrait of any one, is produced, cfr. W. JAMES, 1 c. t. II, p. 47 y cfr. en ARISTÓTELES, nota [25].

Naturalmente que aquí, como siempre que en la ciencia se desea llegar a precisiones mayores que las que demanda la vida corriente, se tropezó con el escollo de la terminología misma. Mientras todos coincidían, por fortuna, en asignar a la imagen un lastre de materialidad, discrepaban no poco entre sí sobre su cuantía, con lo cual y mientras hablaban unos de la "imagen bruta" encontramos en otros rediviva y en honor la antigua concepción aristotélica y medieval de la preparación de los fantasmas, según la cual entraban éstos en una aurora de espiritualización, como crisálidas del concepto.

La verdad es que Aristóteles mismo había dado pie para esta segunda concepción, en la imagen interna, en cuanto distinta de la pura sensación o de la percepción, porque de esas imágenes había dicho que eran semejantes a las sensaciones, pero inmateriales. Es terminología enfática que conviene mucho colocar en su sitio verdadero para no fomentar la confusión [18].

Por lo demás, la experimentación misma procedía, en cuanto al método, con marcada unilateralidad, lo cual le ha merecido críticas no injustificadas. No había más remedio que fiar en las impresiones personales de los sujetos de experimentación, en materia por otra parte finísima y evanescente, que posiblemente ha escapado hasta ahora y escapará siempre a cualquier aprisionamiento. Los nombres mismos que atribuían a aquellos fenómenos—franjas, halos, auroras, armónicos, sombras—indicaban bien que se las habían con realidades escapadizas. Ni podemos descuidar la consideración de que junto a la imagen estricta, que iban buscando, habría que colocar la actividad esquemática, a modo de imágenes virtuales, como substrato y subsuelo profundo del mundo representativo. Ni podía prescindirse de la imagen verbal, que no sólo acompaña sino que colabora en un plano de mayor intimidad en el curso mismo del pensamiento, de forma quizá anárquica y caprichosa—aquí

[18] De Anima, III, 8, cap. 12, del libro 2, en que estudia la sensibilidad, abunda también en esos conceptos, que de todos modos han dado lugar a interpretaciones diversas, y aun encontradas, de los comentaristas. Mientras a SOPHONIAS le parece muy natural que no sólo la sensibilidad interna, sino la externa también sea pura forma, porque de lo contrario ella misma "resultaría otras cosas", ALEXANDRE cree que los sensibles son ni más ni menos que formas inmersas en la materia y recuerda y remite al pasaje de ARISTÓTELES en que habla éste de "logoi enului". Cfr. RODIER: "Aristote, Traité del'ame", París, Leroux, 1900, tomo II, p. 140.

Pero también otros autores emplearon más tarde términos enfáticos que no tienen sentido si se toman a la letra. SAN AGUSTÍN llamó "espirituales" a las especies sensibles, en "De Genesi et littera", lib. 12, a 16.

SANTO TOMÁS incluso llama "espiritual e inmaterial" a la inmutación que se verifica en las potencias sensitivas, cfr. 1,78, 3 c. y también "De Potentia", q. 5.

Y CAYETANO dice de la imagen interna o fantasma que es "spiritualissimum et propinquissimum intelligibilitati". In. 1,55, 3, n XIV. ¿Quién puede admitir todo esto tomado en sentido estricto?

de la dificultad en explicar el porqué del capricho—, pero fiel y perseverante, como no pudieron menos de anotar los mismos que parecieron negar todo otro séquito de imágenes sensitivas representativas y simbólicas.

He aquí un punto de no escasa importancia en todo este experimento. Mientras la introspección provocada delataba bien a los experimentadores que muchos conceptos y proposiciones enteras cursaban de modo libre y autónomo respecto de imágenes representativas, en sentido estricto, les era muy difícil desprenderse de ciertos parásitos que calificaron de imágenes substitutivas y que no eran ni más ni menos que imágenes verbales o esquemáticas, al modo antes indicado.

Matizando conclusiones.

Por ello es muy recomendable que atravesando por fórmulas, demasiado generales y aisladas, se matizaran bien sus reticencias y nos fuéramos quedando no con lo que algún individuo suelto dijo haber hallado en algún caso aislado, sino con aquello en que la mayor parte de los experimentadores iban conviniendo por el conjunto de sus experiencias.

El balance de ese conjunto fué el que hizo vacilar a Messer, a pesar de que él personalmente había mantenido mucho tiempo la posición de que las imágenes se requerían como un refuerzo de la atención, como su punto de apoyo. La posición de este autor después de las experiencias es la de que es muy difícil demostrar experimentalmente la ausencia total de "todo género de imágenes" en el pensamiento. Y añade una idea cuyo valor habrán de apreciar bien cuantos estén familiarizados con el principio de economía que suele regular la vida psíquica del hombre. Dice que sería sorprendente el que de ser posible el pensamiento sin mezcla de imagen alguna no nos encontráramos con mayor frecuencia ante ese fenómeno, "ya que la vida psíquica tiende a descargar la conciencia de accesorios" [19]. Es muy sensata esta consideración.

Por otra parte los experimentadores tropezaban ciertamente con casos en que la imagen sensitiva tenía más o menos el mismo contenido de la idea, pero también con otros, mucho más frecuentes, en que se trataba de imágenes vagamente concomitantes y esporádicas, las cuales eran no sólo distintas, sino muy diferentes del concepto. ¿Qué habría que

[19] MESSER: "Experimentell-psychologische untersuchungen uber das Denken Archiv für die gesamte psychologie, 1906, p. 12.

decir y cómo habría que interpretar la persistencia de esa clase de imágenes vagabundas, como corte flotante de la vida mental? ¿Es éste el pensamiento puro tras el cual corrían esperanzados aquellos hombres? Ciertamente, no. Y para invalidar este juicio no es suficiente la consideración de Binet, que afirma ser la palabra la que mejor se asocia al curso del pensamiento, porque no hay más remedio que objetarle que la palabra misma no es posible sin su imagen, es decir, sin la imagen visual o acústica de la palabra [20].

Spaier, que ha profundizado en el análisis del pensamiento, rápido y como sumario, dice que entonces se reduce éste a simples alusiones; pero añade que siempre que el pensamiento sobrepasa a la imagen ocurre que al margen de las imágenes verbales surge la conciencia de conceptos y juicios ya desarrollados, los cuales presuponen a su vez una actividad intelectual concreta, es decir, un trabajo de imaginación [21].

Esta es la razón por la que el mismo Spaier ha asociado, a veces, no el pensamiento con la imagen, sino con el símbolo, cuya significación remite a un conjunto de representaciones evitadas y de las que el pensamiento, rápido y reducido, tiene necesidad de prescindir por lo menos provisoriamente [22].

Total, que por más forcejeos que se hagan—y se hicieron—se advierte en la vida cognoscitiva superior del hombre un apego a la imagen sensible, cualquiera que ella sea: simbólica, verbal, esquemática, errabunda, inconexa incluso. No siempre acompaña al concepto con perfecta sincronía, por lo menos en el tiempo consciente del sujeto, y esto pudo, en alguna ocasión, producir la impresión de independencia, pero no deja de ser interesante el notar que cuando esto ocurría el sujeto delataba bien la conciencia de un especial laborío interior, como actividad sorda y confusa de la que no le era posible precisar sus contornos, hasta que se plasmaba en imágenes. Ese aparente pensamiento sin imagen era, de hecho, la espera misma de la imagen o el movimiento hacia ella [23].

[20] ¿Hemos pensado en que tenemos y actuamos imágenes de todos los movimientos que ejecutamos, aun de aquellos, que son la mayor parte, que hemos automatizado? Pues bien: de ellos no tenemos *conciencia* de imagen. BOURDON va a decir mucho más tarde que "todo pensamiento un poco limpio" se acompaña de representaciones e imágenes. "La pensée sans images joue incontestablement un rôle considerable dans notre vie mentale, et l'un des mérites des psychologues de nôtre temps aura eté d'avoir signalé l'importance de ce rôle. Il convient pourtant de ne pas l'exagerer et de remarquer que toute pensée un peu nette s'acompagne de representations, d'images". Journal de psychologie, 1923, p. 190.

[21] SPAIER: "La pensée concrete". París, Alcan, 1927, p. 197.

[22] Ib. p. 181.

[23] "La pensée la plus abstraite se meut dans une sorte de decor fantasmagorique, ou, san cesse, surgissent des ombres, ombres de mots, ombres d'images; chacun de ses

La impresión general que los experimentos en esta materia producen es la de que se iniciaron con ciertas ideas preconcebidas, que si no llegaron a prejuicios influyeron no obstante en el curso mismo de las investigaciones. El conjunto de esas ideas podría bien condensarse afirmando que se partía de una posición de exagerada divergencia entre pensamiento e imagen. Es incluso muy probable que nos hallemos en el fondo ante formas cartesianas residuales. El haber insistido con exceso en los conceptos de adecuación, proporción, etc., entre ambas representaciones sensible e intelectual, pudo conducir y condujo a una reacción que apuntaba a una separación excesiva.

Ahora sería muy interesante que aprovechándonos de esas experimentaciones, intentáramos penetrar en algunos aspectos esenciales de la vida cognoscitiva del hombre, desempolvando páginas clásicas. Y no es improbable que desde esas alturas gane en claridad la visión e interpretación de aquellos datos de laboratorio.

El Estagirita.

El viejo Aristóteles, al cual, querámoslo o no, tenemos frecuentemente que acudir, como ya escribía Newman [24] afirmó de modo tajante y como muy seguro de lo que decía que "no se piensa sin imágenes" [25].

---

elements a sa place et ses propietés dans l'ensemble, et, s'il est plus riche de qualités formelles que qualités sensibles, celles-ci ne lui font pas entierement defaut. La pensée sans image n'est que l'attente de l'image ou, le mouvement vers l'image. Il n'y a pas, de rapport sans termes ni forme sans contenu". A. BOULOUD: "Principe d'une psychologie des tendances", Paris, Alcan, 1938. pp. 94-95.

[24] NEWMAN: "The idea of a University defined and illustrated". Longmans, 1899, página 109.

"Maestro inigualado" llama SPEARMAN al Estagirita, cfr. "The Nature of Intelligence and the Principie of Cognition", London, Mac-Millan, 1923, introducción.

[25] ARISTÓTELESS "De Memoria", I, 449b. 31. «... νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος· συμβαίνει γὰρ τὸ αὐτό πάδος ἐν τῷ νοεῖν ὅπερ καὶ ἐν τῷ διαγράφειν· ἐκει τε γαρ οὐθὲν προσχώμενοι τῷ τὸ πασὸν ὡρισμένον εἶναι το τριγώνου, ὅμως γραφμεν ὡρισμένοι κατὰ το ποσον.»

La misma idea en "De sensu", 6, 445 b, 15: οὐδὲ νοεῖ ὁ νοῦς τα ἐκτὸς μή μετάισδήσεως.

Quizás es más enfática la fórmula que usa en "De Anima", lib. 3, cap. 8, 432 a, 8: "Cuando tiene lugar la intelección debe *necesariamente* ir acompañada de imagen": ὅταν τε θεορῇ ἀνάγκη ἅμα φαντάσματι θεορεῖν.

O bien más abajo, 12 ss.: "Conviene pensemos que los conceptos se distinguen de las imágenes, pero que *no pueden producirse* sin ellas: τά δὲ πρῶτα νοήματα τίνι διοίσει τοῦ μὴ φαντάσματα εἶναι; ἢ οὐδὲ τἆλλα φαντάσματα, αλλ' οὐκ ἄνευ φαντασμάτων.

En el cap. anterior, es decir el 7, 431 a, 14-17, encontramos también la fórmula decidida, al final de una argumentación: "he aquí por qué el alma *no piensa jamás* sin imagen": διό οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή.

Los subrayados míos a los textos de "De Anima": "*necesariamente*" "no *pueden producirse*", "*no piensa jamás*", ofrecen al lector una pequeña antología valoral de la seguridad y modo enfático de expresarse del Estagirita.

La verdad es que esta fórmula es absolutamente lógica dentro de su psicología y de su metafísica, después que había hecho descender a nuestro planeta los inteligibles que Platón colocara no sabemos en qué otros astros. Aristóteles pone esos inteligibles en los objetos materiales y afirma que ahí es donde tiene la inteligencia del hombre, en estado de unión con el cuerpo, su objeto formal propio[26].

Por eso en la ideogenia aristotélica no hay más remedio que ir siguiendo la ruta que desde el objeto mismo—no desde el sujeto como los modernos prefieren—nos conduzca hasta el concepto, para ver la importancia que en todos los estadios de su elaboración, y aun en su fase terminal, tienen las cosas materiales que propiamente conocemos: hay ahí escondida, no tanto, una teoría del conocimiento, cuanto una valoración y teoría de lo real, muy propia del Estagirita[27].

No es posible, en el sistema aristotélico, ni ontologismo ni innatismo, y al Filósofo le hubiera sonado a algarabía el planteamiento mismo de las experiencias de KÜLPE y los suyos, sobre el pensamiento humano sin imágenes, porque, según su concepto del alma humana, ese conocimiento desprendido de toda relación con la materia no sería conocimiento humano.

Y es que la vida del pensamiento no tiene más remedio que ser ella misma un reflejo del hombre que piensa, el cual es para Aristóteles un compuesto de materia y forma, que constituye un todo indivisible: una substancia, una naturaleza, una persona. Es cierto que el alma sensitivo-espiritual, despliega su actividad en esferas distintas, pero no de modo independiente y autónomo, sino cooperando íntimamente a la

---

[26] En el libro III "De Anima", cap. 8, 432, 3 ss. afirma que por no existir nada fuera de los volúmenes sensibles, es en ellos en donde residen los inteligibles, tanto si se trata, dice, de los conceptos abstractos, como de cualidades y modificaciones de las mismas realidades sensibles: ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐδέν ἐστι παρά τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ. τα αἰσθητὰ κέχωρισμένον εν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι, τά τε ἐν ἀφαιρέσει γελόμενα, καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἕξεις καὶ πάθη.

Por lo demás, la expresión del texto "en estado de unión con el cuerpo" parece significar que ARISTÓTELES admite la separación del alma tras la corrupción del compuesto. El libro 2 de su Metafísica 1070 a, 24-26, hace notar que "no toda el alma, sino la mente, pues quizás toda sea imposible". Esa mente es la "nous", aquel aspecto de plusperfección que el alma humana tiene en cuanto forma del cuerpo. Cfr. sobre este punto CENCILLO: "Hyle", "La materia en el corpus aristotelicum". Madrid, C. S. C. I., 1958, p. 100.

Sobre el objeto del entendimiento cfr. "De Anima", lib. III, cap. 4, 429 a 10-23.

[27] Cfr., p. e., "De Anima", libro II, 4, 415 a 20 y cap. 6, 418 a 7 y Cfr. nota 47. En varios pasajes de sus obras escribe ARISTÓTELES que parece como si la sensación misma—que nos permite llegar a la noción genérica de hombre en Calías—fuese ya una incoación de intelección: cfr., p. e., "De Sensu", 6, 445 b, 16; Mot an. 6, 700 b, 19; Eth Nic., 1, 12. 134 3b, 5; An Post, 11, 19, 100 a. 16.

Comenta RAVAISON que para ARISTÓTOLES el inteligible está en el sensible como el género en la especie: "Essai sur la Metaphysique d'Aristote", t. 1, p. 485.

totalidad del conocimiento humano, el cual manifiesta en la operación su modo íntimo de ser. Desde este ángulo, tan distinto y opuesto a aquel en que se habían colocado los experimentadores de Wurzburgo, no se sabe cómo proceder para dar paso a la posibilidad misma del pensamiento puro, aunque no sea originario: "El alma dianoética piensa las formas inteligibles en las imágenes" [28], dice Aristóteles, tras una explícita demostración en que ha probado que las imágenes son para el entendimiento como las sensaciones, pero sin materia [29].

---

[28] "De Anima", lib. III, cap. 7, 431 b, 3: τὰ μὲν οὖν εἴδη το νοητικον ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ.

Muy definitivo me parece el comenatrio de RODIER en este punto:

"L'ame noetique, dice, pense les notions ou les formes intelligibles dans les images, et comme c'est dans ces formes intelligibles que se determine pour elle ce qu'il faut rechercher out fuir tandis que, pour la sensibilité, le φευκτὸν et le διωκτὸν sont determinés par les sensations agreables ou douloureuses-il s'ensuit qu'elle peut se mouvoir, même en l'absence de la sensation. ὅταν ἐπὶ τῶν φαντασμστων ἡ Autrement dit ce n'est pas seulement dans les sensations mas aussi dans les images que l'ame dianoetique peut apercevoir les concepts". RODIER, G.: ARISTOTE, "Traite de L'Ame", vol. II, página 510. Porque produce la impresión ese comentario, en su tono, que las imágenes vienen como en segunda linea de utilización por el entendimiento, siendo así que en realidad sólo ellas y no las sensaciones han sido sometidas a un especial decantamiento, que es su habilitación inmediata para poder ser utilizadas por el entendimiento.

Más aún: las sensaciones en cuanto distintas de las imágenes no pueden cooperar así en ideogenia, por su mayor materialidad. Cfr. sobre este punto la nota siguiente.

[29] "De Anima", lib. III. cap. 8, 432 a, 8 y 9: τὰ γάρ φαντάσματα ὥσπερ αἰσθήματά ἐστι, πλήν ἄνεν ὕλης.

Sin materia no puede naturalmente significar que las imágenes sean espirituales, sino que comparadas con las sensaciones advertimos que éstas se producen siempre en presencia de un objeto material; la imagen, en cambio, puede producirse y reproducirse en ausencia del objeto. Por lo demás, la sensación es también forma sin materia, de lo contrario no sería acto cognoscitivo.

Queda siempre el considerar que la imagen interna es, aun dentro del orden sensitivo, una realidad superior a la mera sensación, como una elaboración posterior, que coloca a la imagen entre la sensación y la intelección.

"La imaginación es cosa distinta de la sensación y del pensamiento", dice claramente en el libro II, cap. 3, 427 b, 14: φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διανοίας.

Y cfr. Sum. Theol., 1, 56, 2.ad 2.um: "De extremo in extremum non pervenitur nisi per medium. Esse autem formae in imaginatione, quod est quidem sine materia, non autem sine materialibus conditionibus, medium est inter esse formae quae est in materia et esse formae quae est in intellectu, per abstractionem a materia et a conditionibus materialibus".

También en "De Veritate", q. 19, a 1: "Ab extremo in extremum non fit transitus nisi per media. Species autem in ipsa re sensibili habet esse maxime materiale in intellectu autem summe spirituale, unde patet quod in hanc spiritualitatem transeat mediantibus quibusdam gradibus, utpote quia in sensu habet spiritualius quam in re sensibili, in imaginatione autem adhuc spiritualius quam in sensu et sic deinceps ascendendo".

Esta es la idea que encontramos también en el libro III, cap. 7, 431 a, 14, en que dice ARISTÓTELES que las imágenes sensibles internas son respecto de la facultad intelectiva como los objetos sensibles respecto de los sentidos mismos: Τῇ διανοητικῇ ψυχῇ τα φαντάσματα ὅἰον αἰσθήματα ὑπάρχει.

Y quiere decir que así como la representación sensible está provocada por la impresión de los sentidos, así la representación intelectual se pone en marcha por la presencia y actuación de la imagen interna. Naturalmente que ella sola tampoco basta, por eso tiene ARISTÓTELES que hacer entrar en escena el entendimiento agente con

La mutua y natural compenetración del alma y cuerpo, que una ya larga y pesada herencia cartesiana nos había hecho escindir absurdamente, vuelve a hacer triunfar en nuestros días conceptos más esperanzadores de unión y causalidad formal, acto y potencia, que no es ni más ni menos que la vuelta a Aristóteles, para quien eso era precisamente el alma humana: acto y forma del cuerpo [30].

He aquí, a continuación, un caso muy interesante que pone bien de manifiesto esta mentalidad del Estagirita.

---

su luz. Pero no debemos meternos ahora en esas obscuridades. Cfr. CANALS, FCO., "El lumen intelectus agentis" en la ontología del conocimiento de SANTO TOMÁS, Convivium, n. 1, pp. 102-139 y MANYA, J. B.: "Es necessari l'intellecte agent? Convivium, julio-diciembre, 1956, pp. 176-189.

[30] "De Anima", cap. I. Todo él trata de este punto. Después de intentar la búsqueda de una definición general de alma, aunque había dicho antes (lib. I, cap. 5) que es peligrosa esa universalización, llega a estas fórmulas que los tiempos no han podido ni sabido cambiar: "el alma es el acto primero de un cuerpo físico que tiene la vida en potencia": διὸ ἡ ψυχή ἐστιν εντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ξωὴν ἔχοντος. "De Anima", II, 1, 412 a, 27-28.—O bien es "el acto primero de un cuerpo físico orgánico": ... εντελέγεια η πρώτε σώηματος φυσικοῦ οργανικοῦ. "De Anima", II, 1, 412 b, 5-6; fórmulas que han podido juntar la mayor parte de los autores diciendo que el alma es el *acto primero de un cuerpo físico orgánico que tiene la vida en potencia.*

El que el alma sea "acto" le distingue tanto de la materia (cfr. "De Anima", II, 1, 412 a, 19-22), como del compuesto ("De Anima" II, 1, 412 a 16). Lo cual equivale a decir que el alma humana es forma. Cfr. II, 1, 412 a 20: αναγκαῖον αρα την ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σὼματος φυσικοῦ δυνάμει ξωὴν ἔχοντος.

Es acto primero, es decir, substancial, no accidental. ("De Anima", II, 1, 412 a 22 ss.).

Físico, es decir, de un cuerpo *natural* ("De Anima", II, 1, 412, 20). De un cuerpo que no parece ser la dichosa materia prima sino más bien la materia informada con algún grado de corporeidad que la misma alma efectúa a un nivel inferior, común a cualquier otra forma substancial, como "acto primero de un cuerpo físico", que es el género en la definición de alma.

Orgánico u organizado, estructurado en órganos. Lo cual no es lo mismo que decir viviente, en general, que indica sólo el hecho de "moverse a sí mismo".

Que tiene la vida en potencia, es decir, que tiene en potencia el ejercicio actual de las funciones vitales ("De Anima, II, 1, 412 a, 22 ss.).

Y cfr. otra fórmula que trae ARISTÓTELES para probar que el alma humana es forma: "el alma, dice, es aquello por lo que vivimos, sentimos, nos movemos y entendemos": φυχή δὲ τοῦτο ὥ ζῶμεν καὶ αισθανόμεθα καὶ διανούμεθα πρώτως ("De Anima", II, 2, 414 a, 12).

Ahora bien: el que esto quede bien a salvo, es decir, que el alma humana es forma del cuerpo, no puramente su motor, como quería PLATÓN y han querido después DESCARTES y los cartesianos es de capital importancia; ello significa interacción substantiva, causalidad formal, según la cual el hombre, es decir, el compuesto resultante es una sola substancia, una sola naturaleza, una sola persona.

Ya en esta ruta caen con estrépito muchísimos prejuicios respecto de la naturaleza del alma y se cimenta con base sólida la moderna corriente en psicología que insiste en el aspecto solidario y unificador en el estudio del hombre. No hay garantía más estable de esta moderna orientación que la de concebir el alma humana como forma y acto del cuerpo, como ya nos enseñó hace muchísimos años ARISTÓTELES.

La fantasía razonable.

El capítulo 10 del libro III del *Tratado de Anima* de Aristóteles concluye con esta frase misteriosa: "Toda imaginación es o razonable o sensitiva" [31]. De esta última había dicho en el capítulo 11 que pertenece "también" a los otros animales distintos del hombre. Ni sólo eso, sino que, consecuente con esta ruta, Aristóteles escribe allí mismo sobre la "Imaginación deliberativa", algo así como una imaginación al servicio inmediato de la voluntad, en el hombre [32].

¿Qué puede ser esa "imaginación razonable"? Para el que lea atentamente el capítulo 1 del libro I *De Anima* y también el 10 del libro III no le queda la menor duda que significa la imaginación en cuanto auxiliar inmediato de la inteligencia en la formación de los conceptos. En esta operación ideogénica no ha disimulado nunca Aristóteles la compenetración de las dos operaciones, intelectual e imaginativa. No porque las confunda [33], sino porque el objeto mismo del conocimiento humano exige esa especial unidad concreta e inseparable de lo sensible y lo inteligible, en el acto de conocer. Entendimiento e imaginación son para Aristóteles dos facultades distintas, pero sus operaciones van íntimamente ligadas en la captación de su objeto: "la imaginación y la sensación, dice significativamente, tienen el mismo dominio que la inteligencia" [33].

Pero luego hay imágenes e imágenes, es decir, las hay más o menos elaboradas, en el doble sentido de que algunas son como acumulación

---

[31] "De Anima", III, 10, 433 b, 29: φαντασία δὲ πᾶσα ἢ λογιστική ἢ αισθητική.

[32] "De Anima", III, 11, 434 a, 7-8. ἡ μὲν οὖν αἰσθητικὴ φαντασία, ὥσπερ εἴρηται, καὶ εν τοῖς ἄλλοις ξώοις ὑπάρκει, (ἡ δὲ βουλευτικὴ ἐν τοῖς λογιστικοῖς...)

El mismo ARISTÓTELES dice que esa imaginación deliberativa no pertenece sino a los seres dotados de razón, y es la que sirve para buscar los medios propios para obtener un fin: es el entendimiento práctico de que había hablado en el lib. III, 10, 433 a, 14-21.

Opina RODIER, que lo que el Estarigita quiere aquí decir es que así como no se piensa sin imágenes, así tampoco se delibera sin imágenes, porque la deliberación es, a su modo, una especie de silogismo, como dice el mismo ARISTÓTELES. "De Memoria", 2, 453 a 13. Cfr. RODIER, 1 c., pág. 552.

[33] Todo el capítulo 4 del libro III gira en torno a esta distinción: En "De Memoria", I, 449 b, 31 ss., insiste en la inadecuación de la imagen respecto de la idea: como el triángulo, dice, de que el geómetra usa para demostrar un teorema no es, ni mucho menos, la demostración misma.

"La sensación nos muestra que el fuego es caliente pero no nos dice por qué", había escrito en la "Meta", 1, 1, 981 b, 11 ss.

Cfr. AN POST. 11, 19, 100 a, 15: "Meta", 1, 1, 980 b; 25 y 981 a; 7 ss. Y también "De Anima", III, 4, 429 b, 10-22, en que todo el pasaje se ocupa en probar la oposición entre el entendimiento y la sensación. Cfr. también "De Anima", III, 8, 432 a, 4 ss. y 432 a, 8: "si el agua y la esencia del agua son diferentes entre sí, el entendimeinto puede considerar la esencia del agua ya en sí misma, ya como λογος ενυλον, intención materializada. Y cfr. II, 4 init.

de sensaciones semejantes, que es a lo que Aristóteles llama "experiencia", y hay también imágenes más interiores y como depuradas, que son las que ordinariamente colaboraron de modo inmediato con el entendimiento.

Ya he hecho notar antes, cómo la escuela de Wurzburgo y sus investigadores no eran ajenos a esta concepción que tanto se acerca a la preparación o habilitación de las imágenes, hipótesis, según la cual experimentarían éstas ciertos perfeccionamientos graduales que las dispondrían de modo menos distante a su cooperación con el entendimiento.

La "fantasía razonable" de Aristóteles señala la presencia de esa clase de imágenes selectas y trabajadas, sobre las que mucho más tarde han de insistir los árabes y el mismo Santo Tomás [34].

El Doctor Angélico.

En la misma línea que Aristóteles, trató también el Doctor Angélico la cuestión del conocimiento humano superior, en que distinguía dos modalidades: una penosa y trabajosa, operación que se realiza en el espacio y el tiempo, propia de la razón; otra que no se acompaña de discurso alguno y que se realiza como simultáneamente: esta es la específicamente intelectual. Ahora bien, del hombre dijo que no era propio el trabajo intelectual, sino el racional, porque éste reclama la participación de sentidos e imágenes y el hombre tiene necesidad continua de esa servidumbre por ser substancia compuesta [35].

En esta diferenciación, expresada de modo tan sucinto, hay elementos del mayor interés para el conocimiento del alma humana.

En primer lugar consigna de modo categórico una diferenciación sobre la que también San Buenaventura se había detenido al afirmar que la naturaleza humana es "intelectual con la razón", la angélica en cambio es "intelectual abstraída de la razón" [36].

También Santo Tomás había dicho del ángel que era intelectual "según su entera naturaleza [37], fórmula enfática que trasluce una concepción del universo no precisamente aristotélica, sino neoplatónica, según la cual los seres todos están escalonados, continuándose, de modo que

[34] De mot. An., 6, 70 b. 19 y cfr. "De Anima", III, 8, 432 a, 3 s. y 431 a, 16.
[35] Esta es la idea central de que vamos a servirnos en las líneas que siguen.
[36] S. Buenaventura In II Sent. D. 1., pars II, a 3 q. 1: "Differunt ab invicem intelligentia angelica et humana quod haec est intellectualis cum ratione, illa vero intellectualis abstracta ratione".
[37] "De Malo", q 16, ad 14: "Angelus... secundum totam naturam intellectualis est".

la naturaleza jerárquicamente inferior toca "en su parte alta" lo ínfimo de la naturaleza superior" [38].

Ahora bien; como el hombre está colocado en el universo en un plano inmediatamente inferior al de los ángeles, resulta de mucho interés el que conozcamos el modo de ser y de operar de esas realidades para ver de descubrir en nosotros el rastro de su perfección superior.

¿En qué consiste esa perfección suya, la de los ángeles, en el conocimiento? Consiste formalmente en su absoluta independencia de la materia, de cualquier materia; lo cual entenderemos bien si advertimos que cuando Santo Tomás quiere expresar de modo muy conciso de dónde proviene la imperfección propia de la razón humana, dice escuetamente esto: que la causa es su mescolanza con la fantasía y los sentidos [39].

La vida de la inteligencia, por el contrario, libre de cualquier ligamen material penetra en los inteligibles mismos sin necesidad de pasos previos que decorticen el objeto de elementos materiales. Por eso entienden bien los ángeles, porque entender no es sino aprehender la verdad inteligible [40] que se capta mejor cuanto menores son los impedimentos que dificultan el llegar a ella.

Pero la labor intelectual, propiamente tal, tiene también otras características, que son consecuencias o derivaciones más o menos inmediatas de esa perfección radical consignada. Por ejemplo, es un conocimiento *rápido*, que percibe el objeto sin inquisición ni búsqueda [41].

Es también un conocimiento, *no espacial ni temporal* [42], por lo menos en el sentido más concreto de que "el movimiento de los ángeles no depende del movimiento del cielo, es decir, cae fuera del tiempo continuo" [43].

---

[38] "De Veritate", q. 15, a. 1, c: "Inferior naturae in suo summo attingit aliquod infimum superioris naturae".

[39] II C. Gentes, c. 91, n. 4: "Ratio est defectibilis propter permixtionem phantasiae et sensus". Y cfr. también 2 "C. Gent". c. 52, n. 2; "De Pot". q. 9 a 2 ad 10. Cfr. infra nota [44].

[40] "S. Theol.", 1, 83, a 4, c.: "Intelligere est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere". Y cfr. II-II, q. 9, a 1, ad 1 um y a 180, a 3, c.

[41] 11 S, D 24, q. 3 ad 2: "Intellectus autem important subitam aprehensionem alicuius rei". Y cfr. 11 S., D. 3, q. 1 a 6, ad 2 um. 111 S, D. 35, q. 2, sol 1. c.; D. 23. q. 2, a 2, sol 1. c.; De Veritate q. 1, a 12, c.; q. 15. a 1, c.

También en la Summa: 1, q. 58, a 4 c.: q. 85, a 5, c. et a 6; 1-11, a 5, a 1 um.

[42] 111 S. D. 14. q. 1 a 3, sol 2. Hoc autem genere cognitionis (el humano) angeli non cognoscunt sed alio altiori modo secundum ordinem, scilicet sine continuo et tenpore". Y cfr. II C. Gent., c. 96 n. 10 y en la Summa en que resume toda esta doctrina 1-11, q. 113, a 7 ad 5.

[43] Summa Theol., q. 53, a 3: "Continuitas temporis est ex continuitate motus, ut dicitur. Sed istud tempus, sive sit tempus continuum, sive non, est idem cum tempore quod mensurat motum coeli et quo mensurantur omnia corporalia, quae habent mutabilitatem ex motu coeli. Motus angeli non dependet ex motu coeli". Y cfr. De Veritate, q. 8 a 4 ad 15.

Ahora bien, la razón humana es precisamente todo lo contrario, es decir, dice relación esencial a la materia y es, además, un conocimiento laborioso, inquisitivo, que procede por comparaciones y tanteos, por discursos y deducciones [44]. Es el nivel de conocimiento humano, inferior al de los ángeles, sombra y residuo de la inteligencia en la concepción neoplatónica a que antes aludíamos [45] y que ha expresado con gran precisión un texto de San Alberto el Magno, al comentar un pasaje del libro de las Sentencias: "esto es lo que dice Isaac en su libro de Definitionibus, que la razón se crea a la sombra de la inteligencia, y el alma sensible a la sombra de la racional y la vegetal a la sombra de la sensible, el orbe a la sombra del alma y los elementos a la sombra del orbe. Porque la perspicacia de la inteligencia opera sin comparaciones ni inquisiciones y por ello su ocaso... introduce el poder de la razón que inquiere y compara" [46].

El entendimiento humano.

Pero tanto Aristóteles como Santo Tomás insisten en considerar el alma humana como una forma "sui generis", que no queda totalmente embebida en la materia. Hay en el alma del hombre una zona señorial por la que escapa, dentro de su información del compuesto, a la influencia de la materia. Aristóteles ha llamado a ese reboso de perfección "nous" [47].

Y Santo Tomás en varios pasajes de sus obras ha dado a entender, de modo inequívoco, esa misma idea de plusperfección del alma huma-

---

[44] 11 S, D. 3 q. 1 a 2: "Ratiocinatur homo discurrendo et inquirendo lumine intellectuali per continuum et tempus obumbrato, ex hoc quod cognitionem ex imaginatione accipit". Y también en la sol 3: "Ex hoc ipso quod intellectus noster accipit a phantasmatibus sequitur in ipso quod scientiam haber collativam".

Cfr. también De Veritate q. 2 a 1 ad 4: "Ad imperfectionem pertinet discursus intelectus a principiis in conclusiones quarum scientia: hic enim discursus non contingit nisi secundum quod intellectus cognoscens principia cognoscit in potentia tantum conclusiones; si enim actu cognosceret non est ibi discursus, cum motus non sit nisi exitus de potentia ad actum"; y cfr. también De Veritate 11 a 1, c. et ad 12 q. 8, a 15 ad 2. Y en la Summa Theol. 1, q. 60, a 2, c.

[45] Cfr. 11 S, D. 39. q. 3 a 1, en que invoca Santo Tomás el principio de contigüedad y mantiene la necesidad de participación que el alma humana tiene de la facultad intelectiva de los ángeles.

[46] S. Alberto Magno, 11 S, D. 1, s. 13.

[47] "De Anima", libro III. cap. 4, 429, a 10-13. Y antes en el libro 1, 3, 402 a 7-20 y 403 a, 12-19. También en 1, 4, 408 b., 25-29; con lo cual aparece no exacta la común opinión de que sólo en el libro III De Anima había tratado Aristóteles es la muy espinosa cuestión de la "nous".

na [48]. De singular interés puede ser el libro II contra *Gentes*, cap. 81, 5: "... como quiera que el alma humana... está situada en la frontera de las substancias corpóreas e incorpóreas, como en el horizonte del tiempo y de la eternidad, al apartarse de lo inferior se acerca a lo supremo; de modo que *cuando esté totalmente separada del cuerpo* se asemejará perfectamente a las substancias separadas, en cuanto al modo de conocer..."

Cuando esté totalmente separada del cuerpo. He aquí una fórmula muy sugestiva de decirnos que actualmente, es decir, en unión con el cuerpo, está parcialmente separada. Esta es la idea sobre la que vuelve en muchas ocasiones en ese capítulo citado.

Pero esa mayor perfección del alma humana, como forma, no es tal que le permita, en estado de unión con el cuerpo, escapar totalmente a la dependencia de los "apéndices de la materia"; su luz intelectual es tenue "como la de una centellita" [49]. Y esa falta de vigor y plenitud es la que dentro del horizonte ontológico en que se halla colocado, entre las formas superiores y las inferiores, le obliga a una reiterada consideración y contrastación con las imágenes, no ya sólo en cuanto "ratio", como es obvio, sino incluso en cuanto "intellectus", por el modo imperfecto de darse en el hombre esa substancia intelectual.

Qué forcejeo tan dramático y tan orientador a la vez expresan estas líneas del libro *De Veritate:* "La deficiencia de potencia intelectual—en el hombre—es una consecuencia de ser unible a un cuerpo, como lo están las demás formas materiales" [50]. El alma humana *es* una forma intelectual especial que por consiguiente *opera* también de modo "sui generis". Conocemos los primeros principios sin discurso alguno, como los ángeles conocen todo cuanto conocen [51]: esta es la operación del en-

---

[48] Unde quaedam vires ab anima provenire posunt quae sunt corporis actus et quaedam sunt ab organis corporalibus absolutae quamvis essentiae animae corpori uniatur ut forma, non tamen sicut forma materialis non habens esse absolute in quo subsistere possit. 2 S, D. 1, q. 2, art. 4 ad 4^{um}.

"Licet anima per suam essentiam sit forma, tamen aliquid potest ei competere inquantum est talis forma, sc. forma subsistens, quod non competit ei in quantum est forma; sicut "intelligere" non convenit homini in quantum animal; licet sit animal secundum suam essentiam". Q. disp. "De Anima", a 14 ad 10^{um}. Y cfr. 1, 89, 1, c.; De Pot q. 3, a 9, c.

[49] 11 S, D. 39, q. 3, a 1 c.: Sicut scintilla est modicum ex igne evolans ita haec virtus (la del entendimiento en cuanto se opone a la razón) est quaedam modica participatio intellectualitatis respectu eius quod de intellectualitate in angelo est".

[50] De Veritate, q. 26. a 9.

Q. Disp. De Anima, a 15: "...anima cum sit infima in ordine intelectivarum infimo et debilissimo modo participat intellectuale lumen".

[51] De Veritate, q. 16, a 1, c.: "Unde sicut nos sine discursu principia cognoscimus simplici intuitu ita et angeli omnia quae cognoscunt". Cfr. también la q. 8, a 15, c.; De Malo, q. 16, a 5, c.

tendimiento, potencia no distinta de la razón misma [52]. Pero todo el resto de nuestra actividad superior es actividad comparativa, como dice Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles [53]. Y hemos considerado antes, en varias ocasiones, cómo ese carácter esencialmente comparativo del conocimiento humano superior, se debe a su dependencia de lo sensible, de las imágenes sensibles.

A esta luz conviene que volvamos sobre los experimentos de Wurzburgo y de París, para ver de aclarar aquellos resultados.

Volviendo a los experimentadores.

Si volvemos ahora a los experimentadores de Wurzburgo, conviene mucho que subrayemos algunos puntos que quedaron antes suficientemente insinuados, pero que están exigiendo no se les deje sin plena valorización ni crítica.

El que haya seguido con detención aquellas experiencias, que algunos autores gustan denominar "psicología intelectual", advierte de modo claro que allí se barajaron, con frecuencia, fórmulas ambiguas que indujeron confusión no pequeña en el objetivo mismo de lo que se pretendía buscar y encontrar. Mientras la mayor parte insistía en querer probar experimentalmente que el concepto *no estaba formado de solas imágenes*—que era la tesis sensista—, no parece claro si esta postura excluía en todos ellos no admitir esas imágenes como compañeras y corte de los conceptos. La verdad es que el caso es muy distinto.

Cuando Aristóteles y Santo Tomás han dicho que no se piensa sin imágenes, o que las imágenes son necesarias para mantener e impulsar el curso de la ideación, no han dicho que el contenido de esas

[52] No sólo por el uso metafórico, según el cual se denomina a la razón con menos propiedad "intellectus" (p. e., en De Veritate, q. 1, a 12, c.: "Ipsa ratio intellectus dicitur"; también en la q. 8, a 15, c; y en la 15, a 1, ad 5_{um}), sino en el propio y verdadero que estudia y declara bien Santo Tomás en varios pasajes, p. e. en la Summa Theol., 1, 79, 8; III S., D. 35,q. 2, a q. 1; De Veritate a 15, a 15 ad 5_{um}: "Ratio nostra quamvis sit composita ex hoc tamen quod in ipsa aliquid de natura simplicis invenitur..., potest in aliquem actum simplicem, et in aliquem actum compositum, prout componit praedicatum cum subiecto, vel prout componit principia in ordine ad conclusionem: unde eadem potentia in nobis est quae cognoscit simplices rerum quidditates et quae format prpositiones, et quae ratiocinatur; quorum unum proprium est rationis in quantum est ratio; alia du possunt esse intellectus in quantum est intellectus".

[53] "Ex hoc ipso quod intellectus noster accipit a phantasmatibus requitur in ipso quod scientiam habeat collativam in quantum ex multis sensibus fit una memoria, et ex multis memoriis unum experimentum, et ex multis experimentis unum universale principium, ex quo alia concludit, et sic acquirit scientiam, ut dicitur in Metaphys., et in fine Posteriorum". III S, D. 14, q. 1, a 3, q. 3.

imágenes deba ser precisamente el mismo que el del concepto. Podrá serlo en algunos casos, pero no hay dificultad en que no lo sea en la mayoría de ellos, porque todos, incluso los experimentadores, están muy de acuerdo en la no adecuación entre las imágenes e ideas. Por de pronto, en el sentido de que el pensar conceptual no responde simplemente a la perfección de las imágenes sensibles. Buhler habla incluso de imágenes "radicalmente inadecuadas".

Los experimentos de Wurzburgo recogieron, con interesante frecuencia, el hecho de esa dependencia anárquica de las imágenes; la necesidad incluso de tener que "desfigurar" (en sentido de las Gestalt) no pocas de ellas bien configuradas para que sirvieran "mejor" en el proceso ideogénico.

Había, pues, que contar con las imágenes, las más extrañas, a veces, las menos oportunas, quizás, pero había que contar con ellas. Incluso "en el pensamiento más abstracto", dice enfáticamente Bourloud, nos encontramos con imágenes y sombras de imágenes [54]. Este es el gran misterio que nos descubrió, por procedimientos experimentales, la escuela de Wurzburgo. Misterio sólo en apariencia para quienes siguiendo al Estagirita se hayan formado un concepto justo del alma humana y del mismo hombre.

---

[54] "Aliquando, dice Santo Tomás, hoc quod intellectus concipit est similitudo rei existentis extra animam". I. S, D. 2, q. 1 a 3.

[55] Ya he hecho notar antes en esta idea, que puede robustecerse aduciendo nuevos testimonios, p. e. la idea de SPAIER: "L'image est souvent indeterminé. Indeterminé et non pas seulement inachevé". "La pensée conceptuelle" París, Alcan, 1927, p. 14.

SPAIER habla de la imagen fiel del objeto o de una aurora. "La pensée concrete", Alcan, París, 1927, p. 191.

Inadecuación incluso entre la palabras y la idea, como hace notar WOODWORTH "Imageless Thought" Journal of Philosophy, 1906 p. 703.

Y recordemos todavía a Aristóteles p. e. An. Post. 11, 31, 87 b., 28-31.

[56] Cfr. "Analyse komplizierte Denkvorgänge" Berich über den 2 Kongress exp. psych., Barth, Leipzig, 1907.

[57] No olvidemos que precisamente Koffka concebía las imágenes como refuerzos del pensamiento, fiándose quizás en esto excesivamente de las manifestaciones de los sujetos de experimentación.

[58] Dos autores hay con todo, que parece han querido hacer balance del conjunto de los experimentos y de sus resultados. Sus apreciaciones tienen este valor de suma: son RIBOT y BURLOUD. Dice el primero que la hipótesis de un pensamiento puro sin imágenes ni palabras es muy poco probable, y, en todo caso, no ha sido probado. "L'hipothese d'un pensée pure, sans images et sans mots est très peu probable, et en tout cas elle n'est pas prouvèe", "Le probleme de la pensèe sans images et sans mots" Revue philosophique, 1913, 11, p. p. 50-58.

Otro autor que hace también balance, y precisamente de los experimentos hechos en territorio alemán, es BURLOUD: "La pensèe d'apres les recherches experimenteles de H. J. WATT de MESER et de BUHLERD, París, Alcan, 1927. En esta obra leemos: La notion d'une pensée pure est assez enigmatique. On ne voit pas en effet que la conscience puisse avoir d'autre contenu que des images et des rapports. Or comment penser des rapports sans se representer leurs termes, et ces termes, ne sont-ils pas toujours des images ou des fragments d'images? p. 173.

Y así conviene nos vayamos quedando con que los "pensamientos sin imagen" no eran propiamente pensamientos para los cuales las imágenes fueran extrañas, sino aquellos en que éstas no eran su trama y su textura.

Por lo demás, las "actitudes intelectuales" de Marbe y de los otros no afectaban propiamente al núcleo central de la cuestión, porque todo aquel mundo, más o menos afectivo, concomitante a la actividad estricta del pensamiento, en forma variada de expectación, de sentimiento intelectual, de dirección, etc., eran auténticas zonas de espera de la imagen, sus franjas o resonancias (James) que estaban indicando en esa misma relación la necesidad de contar con aquellos elementos sensibles que iban a llegar o que habían quedado en vibración. James los denominaba "sobretonos psíquicos".

Esta final consecuencia, a la que se llega desde fuera analizando aquellos trabajos, es también a la que llegaron aquellos experimentadores, si se tiene el cuidado de atravesar por impresiones rápidas y aisladas, como hice notar al principio, y se insiste en la marcha general de la investigación y en el plebiscito de la mayor parte de los que en ella intervinieron [55].

José de Ercilla, S. I.

[55] Un estudio más detenido y razonado sobre el tema de la cooperación de la sensibilidad con el entendimiento en ideogenia lo hallará el lector en una obra mía de inminente aparición "De la imagen a la idea". Edit. Gredos. Madrid.

LA 'AL-ANNIYYA' Y EL 'AL-WUŶŪD' DE AVICENA EN EL PROBLEMA DE ESENCIA Y EXISTENCIA

LA ESENCIALIDAD DE LA 'AL-ANNIYYA'

Lo que las cosas deben a sus causas intrínsecas se llama en árabe aviceniano 'al-qiwām' y también 'al-māhiyya'. Para las dos palabras tiene Avicena la misma definición: *quo est id quod est* [1]. La tradición literaria, recibida por Avicena [2], apreciaba en la segunda parte de esa fórmula, en el *id quod est*, algo esencial de las cosas que en griego se decía generalmente: τὸ τί ἦν εἶναι,, o bien con otra fórmula equivalente: εἶναι con dativo, etc. Era algo esencial, sí, de la cosa, pero algo menos común que el τὸ τί ἔστιν [3], como que aquella primera expresión designaba una diferencia específica que dividía el contenido de la segunda expresión. Veamos ahora lo que sobre este punto nos dice Avicena mismo, dejando para más tarde el estudio de las otras propiedades de la 'al-anniyya', y consideremos el modo cómo el traductor interpretó el pensamiento aviceniano.

Estudiaremos, pues, aquí primeramente cómo traduce Gundisalvo las palabras 'al-anniyya' y 'al-wuyūd', y qué es lo que con ellas quiso significar, y qué es lo que el propio Avicena había significado [4]. Nos

---

[1] M. Alonso Alonso, S. I.: *Al-qiwām y al-anniyya en las traducciones de Gundisalvo*, en *Al-Andalus*, XXII (1957), 377-405. Compárese, por ejemplo, la p. 393 s. y la nota 15 con las pp. 400-402.

[2] M. Alonso Alonso, S. I.: *La 'al-anniyya' y el 'al-wuŷūd' de Avicena en el problema de la esencia y existencia*, en Pensamiento 14 (1958) 311-346.

[3] Para entender el significado de esas fórmulas aristotélicas véase el 'Index Aristotelicus' de Bonitz al estudiar el τὸ τί ἔστιν, p. 263^{b}-264^{a}; y al estudiar el τὸ τί ἦν εἶναι, p. 264^{a}-265^{a}; y obsérvese la remisión a 264^{a}, 60.

[4] Sobre el origen de la palabra *anniyya* y sus significados se encontrarán algunas indicaciones útiles en: Al-Kindī, *Risā'il al-Kindī al-falsafiyya*, I, El Cairo, 1950, p. 96, nota (2). Edición y comentarios de M. Moh. 'Abd al Rādī a. Rīda.

vamos a ceñir principalmente a las traducciones de la *Isagoge* y *Metaphysica* del Šifā' y también a los 'Maqāṣid', libro en que Algacel refunde o plagia la obra de Avicena, escrita en persa con el nombre de *Le livre de Science* = «Dānesh-nāmè», recientemente traducida al francés [5]. En los testimonios de la *Isagoge* aprenderemos, sobre todo, la esencialidad de la 'al-anniyya'; pero para el estudio de las demás propiedades de la misma nos será necesario agregar los testimonios de las otras obras ya mencionadas y lo haremos al presentar su examen. Compendiemos ahora los testimonios de la *Isagoge*:

1. *Tecnicismo de la «Isagoge» aviceniana.*

I. Para designar lo que, v. gr., a la humanidad en general (māhiyya) añada la personalidad v. gr, de Pedro tenemos en la *Isagoge* la palabra 'al-anniyya'. La encontramos traducida de los siguientes modos [6]:

1) Primero por *quale quid*:

5ra, 49: 39, 8 — 5ra, 59: 39, 13 — 5vb, 29: 44, 10 — 5vb, 59: 45, 13
5ra, 50: 39, 8 — 5ra, 60: 39, 13 — 5vb, 38: 44, 16 — 6ra, 8-9: 46, 2
5ra, 51: 39, 9 — 5vb; 27: 44, 8 — 5vb, 55: 45, 10 — 8vb, 22: 77, 12
5ra, 53: 39, 10 — 5vb, 28: 44, 9 — 5vb, 55: 45, 11

2) Tenemos *quale esse* en: 5ra, 31: 38, 13; 5ra, 33: 38, 15; 6ra, 16-17: 46, 8; 11v b, 46: 110, 14.

3) Hallamos una vez: (esse) *speciale* en 4ra, 8: 29, 12 para traducir la fórmula: 'al-anniyyatuhu al-šajṣiyyatu'. El texto de la edición latina omite el 'esse'. El Vat. lat. 4428, 2ra, 55 lo pone al margen; y Vat. lat. 2186, 89r, 1 lo pone sobre la línea.

4) La expresión 'alà al-anniyyati al-dātdiyyati al-muštarakati' se traduce por 'quale quid substantiale commune' (5ra, 27-28: 38, 11), que, como se ve, no difiere del primer caso propuesto.

Nótese finalmente que en 5v b, 42: 44, 17 se invierten, a mi parecer,

---

[5] AVICENNE: *Le livre de Science*, I (Logique, Métaphysique), traduit par Mohammad Achena et Henri Massé, París, 1955. Véase M. ALONSO, en *Al-Andalus*, XX (1955), p. 228-229.

[6] Para el texto latino tengo que remitir al lector a la defectuosísima edición de Venetiis, 1508: son unos 12 escasos folios plagados de errores. Tendré que indicarlos en varias ocasiones. En cambio, para el texto árabe tenemos la excelente edición crítica, según todos los adelantos modernos, de 1952, hecha en El Cairo.

en la edición latina el *quid* y el *quale quid* y debiera decir: 'nos non negare quod illud quod significat quale quid secundum aliqua, significet quid secundum alia'. El Vat. lat. 2186 tiene lo mismo que la edición latina, mientras que el 4428 omite el pasaje. De todos modos, este caso y el caso propuesto en cuarto lugar son propiamente dos casos más de la primera traducción: *quale quid* y es manera casi exclusiva de la *Isagoge*. Se verá bien que Gundisalvo no tenía palabra para traducir la 'al-anniyya'.

II. Inmediatamente relacionada con la palabra 'al-anniyya' tenemos la palabra 'al-wuŷūd', la cual, además de significar el *ens ut sic* y de expresar también otros sentidos, puede significar *la existencia*, ya sea extramental, ya sea tan sólo intencional o meramente mental. Basta considerar estas palabras de Avicena:

'Las quiddidades (māhiyyāt: essentiae) de las cosas pueden darse o en las cosas mismas, o bien pueden darse intencionalmente en el entendimiento. Pueden, pues, considerarse bajo tres respectos: o tan sólo en cuanto es tal quiddidad (māhiyya = esencia específica) sin referencia alguna a uno de los dos modos de existencia (al-wuŷūdāni: duorum esse), ni a lo que necesariamente se seguiría de estar así (referida a uno de esos dos modos); o en cuanto se halla en los individuos singulares mismos y entonces se le adjuntarán los accidentes propios de ese modo de existencia (wuŷūduhā dālika); o en cuanto se halla en el entendimiento y entonces se le adjuntarán los accidentes propios de ese modo de existencia (wuŷūduhā dālika = istius sui esse), como el ser sujeto o el ser predicado...' *(Isagoge*, I, 2, en la ed. de El Cairo de 1952, p. 15, 1 s.; en la ed. latina Venetiis 1508, fol. 2^{rb}, 29, donde debe observarse el *tertium* en vez del *duorum* del árabe y del Vat. lat. 2186 y 4428. Cf. 'Metaphysica del Šifā', fol. 83^{va}, 22.)

De lo dicho se infiere que debe determinarse en cada caso el significado de 'al-wuŷūd'. Esta palabra se traduce por 'ens' en 10^{ra}, 61: 93,10. Pero su traducción ordinaria en uno u otro modo de existencia es la de 'esse':

2^{ra}, 12.14.25.31.31.39.52: 12, 4.5.11.14.15.16 y 13, 4.11; 2^{rb}, 32.35: 15, 3.5; 3^{ra}, 23.28.56: 21, 7.9; 3^{rb}, 24.24.27: 23, 11.11.11; 3^{vb}, 13.14.30.52.53: 27, 12.12. y 28, 3. y 29, 1; 4^{ra}, 6.35: 29, 11. y 30, 9.9.12; 4^{rb}, 17.22.23.27.31.34: 32, 4.5.6.7.10.12; 4^{va}, 23.24.30: 34, 7, 8.9.10.10.13; 4^{vb}, 2.2.16: 35, 13.14. y 36, 1; 12^{ba}, 29.60: 69, 13. y 70, 15; 8^{rb}, 62.65: 74, 7.9; 8^{va}, 6: 74, 13; 9°°, 22: 86, 13; 10^{ra}, 65: 93,14; 10^{rb}, 6: 93, 18; 11^{va}, 44.59: 108, 4.18.

En la traducción se omiten otros muchos casos. Compárese este nú-

mero de casos en que wuŷūd = esse, con el número de casos en que veremos que māhiyya = esse. ¿Cómo explicar este proceder de los traductores?

III. Las palabras 'al-anniyya' y 'al-wuŷūd' se relacionan por razón de su significado interno; en cambio, en contraste con esas dos palabras encontramos la palabra 'al-māhiyya', cuyas traducciones en la *Isagoge* son las siguientes:

1) *quidditas* en Vat. lat. 4428, fol. 1 ra, 19 (Birkenmajer leyó *qualitatem)*; en el texto árabe, p. 11, 17.

2) *id quod est*, en 4 ra, 7: 29, 12.

3) *esse rei*, en 4 ra, 54: 31, 4; 4 ra, 54: 31, 5; 4 rb, 51: 33, 3.

4) *quid*, en 4 ra, 33-34: 30, 10; 4 ra, 39-40: 30, 15; 5 vb, 30: 44, 10; 5 vb, 54: 44, 17; 5 vb, 56: 45, 11.

5) *essentia*, en 2 rb, 29: 15, 1; 2 rb, 31: 15,2; 3 ra, 57-58: 22, 10; 3 ra, 58: 22, 10; 3 vb 45: 28, 13; 3 vb, 55: 29, 2; 12 vb, 34: 72, 1.

6) *quid est esse rei*, en 4 ra, 46: 30, 18.

7) *esse*, en:

4*rb*, 53: 33, 4
4*rb*, 54: 33, 5
4*va*, 4: 33, 13
4*va*, 20: 34, 4
4*va*, 21: 34, 5
4*va*, 21: 34, 6
4*va*, 23: 34, 7
4*va*, 25: 34, 8
4*va*, 27: 34, 11
4*va*, 27: 34, 11
4*va*, 31: 34, 13
4*va*, 32: 34, 14
4*va*, 33: 34, 15
4*va*, 40: 34, 19
4*va*, 50: 35, 4
4*va*, 53: 35, 7
4*va*, 54: 35, 7
4*va*, 55: 35, 8
4*va*, 56: 35, 8
4*va*, 56: 35, 8
4*va*, 58: 35, 9
4*vb*, 2: 35, 14
4*vb*, 9: 35, 19
4*vb*, 23: 36, 6
4*vb*, 24: 36, 6
4*vb*, 58: 37, 7
4*vb*, 59: 37, 8
5*ra* II. II: 38, 1
5*ra*, 12: 38, 2
5*ra*, 16: 38, 4
5*ra*, 22: 38, 8
5*ra*, 29: 38, 12
5*ra*, 30: 38, 13
5*ra*, 32: 38, 14
5*ra*, 39: 39, 2
5*ra*, 44: 39, 5
5*ra*, 46: 39, 6
5*rb*, 2: 39, 17
5*rb*, 10: 40, 2
5*rb*, 48: 41, 2
5*rb*, 65: 41, 13
6*va*, 1: 41, 14
5*va*, 3: 41, 15
5*va*, 14: 42, 2
5*va*, 20: 42, 6
5*va*, 24: 42, 9
5*vb*, 20: 44, 4
5*vb*, 21: 44, 5
5*vb*, 24: 44, 7
5*vb*, 31: 44, 11
4*vb*, 50: 45, 3
6*ra*, 7: 46, 1
6*ra*, 16: 46, 7
6*rb*, 6: 48, 3
6*rb*, 11: 48, 6
6*rb*, 18: 48, 10
6*rb*, 23: 48, 14
6*rb*, 24: 48, 14
6*rb*, 57: 49, 3
6*rb*, 61: 49, 16
6*va*, 2: 49, 19
6*va*, 48: 51, 13
6*vb*, 45: 53, 10
6*vb*, 48: 53, 12
6*vb*, 50: 53, 13
6*vb*, 58: 53, 17
6*vb*, 58: 53, 17
6*vb*, 62: 53, 19
7*ra*, 15: 54, 11
7*ra*, 27: 55, 1
7*rb*, 9: 56, 8
7*rb*, 10: 56, 9
7*rb*, 12: 56, 10
7*vb*, 61: 61, 19
9*ra*, 60: 80, 16
10*rb*, 29: 94, 17
10*rb*, 30: 94, 17
10*rb*, 58: 95, 19
10*rb*, 59: 95, 19
10*rb*, 60: 95, 20
10*rb*, 61: 96, 1
10*rb*, 62: 96, 2
10*va*, 64: 98, 11
11*rb*, 36: 105, 8
11*rb*, 37: 105, 8
11*va*, 56: 108, 15
11*vb*, 43: 110, 11
11*vb*, 46: 110, 13

Conocía, sin duda, Gundisalvo la distinción de Boecio entre el *quod est* y el *quo est* o simplemente *esse*; e infirió muy bien que el *esse* en ese sentido traducía muy exactamente la 'al-māhiyya'; sin embargo, parece

que aquí era menos conveniente esa aplicación, porque, como hemos visto, el *esse* traducía también cosas de sentido opuesto al que aquí se le daba. El mismo Gundisalvo caerá en la cuenta y omitirá ese modo de traducir.

IV. También la palabra 'al-ḥaqīqa' se halla en Avicena empleada en oposición con la palabra 'al-anniyya'. Se la encuentra traducida por la palabra 'veritas': 2^{vb}, 3.5: 18, 12.13; 3^{vb}, 46: 28, 13 (la edición latina tiene 'necessitas', pero Vat. lat. 2186, 84^{v}, 39 y Vat. lat. 4428, 2^{ra}, 36 tienen 'veritas', como está luego en la lín. 53 de la misma ed. latina); 3^{vb}, 53: 29, 1; 4^{ra}, 6: 29, 11; 4^{ra}, 30: 30, 8; 4^{ra}, 38: 30, 14; 4^{ra}, 60: 31,7; 4^{rb}, 17.18: 32, 2.3; 5^{va}, 10: 41,20; 5^{va}, 15: 42, 3; 5^{va}, 27: 42, 10; 5^{vb}, 13: 43, 19; 6^{rb}, 60-61: 49, 15; 6^{vb}, 45: 53, 10.

Otras veces 'al-ḥaqīqa' se traduce por 'certitudo': 5^{va}, 12: 42, 1; 10^{va}, 12: 96, 17. A esto se debe agregar que el verbo 'ḥaqqa' (de donde ḥaqīqa) se traduce ordinariamente por 'certificare': 2^{ra}, 62; 2^{rb}, 25-26; 2^{vb}, 58; 7^{va}, 45; 8^{va}, 22-23.61. El adjetivo 'ḥaqīqī' es *certum* en 8^{va}, 53: 76, 8; y es *verum* en 9^{va}, 40.42.43: 85, 1.2.3; 11^{rb}, 52.55: 105, 19. y 106, 3. Igualmente, 'bi-l-ḥaqīqa' se traduce por *vere* en 10^{va}, 21.23: 97, 1.3; 11^{vb}, 48 (pone *esse*): 110, 15.

Notemos finalmente que la fórmula 'bi-l-ḥaqā'iqi al-dātiyyati' es 'substantialiter' en 6^{rb}, 60: 49, 15, mientras que 'bi-l-ḥaqā'iqi' se traduce por 'in se ipsis' en 6^{vb}, 50: 53,13 [7].

V. Con la 'al-anniyya' aun entra en contraste en árabe y especialmente en Avicena la palabra 'al-dāt', la cual es primeramente:

1) *essentia*:

2^{vb}, 3: 18, 12 3^{vb}, 62 : 29, 7 9^{ra}, 6-7: 79, 5 9^{rb}, 3-7: 81, 1-4
2^{vb}, 5: 18, 14 4^{ra}, 29: 30, 7 9^{ra}, 9: 79, 6 9^{rb}, 18: 81, 12
3^{ra}, 25-26: 21, 8 4^{ra}, 55-56: 30, 12 9^{rb}, 23: 79, 14 12^{rb}, 4 : 86, 3

7 A propósito de la equiparación que hace Gundisalvo entre 'veritas' y 'al-ḥaqīqa', recordemos estas palabras del 'De divisione philosophiae': «Genera autem dant speciebus et *individuis* nomina et diffinitiones suas; et ex hoc est unumquodque individuorum *id quod ipsum est*, quoniam unumquodque individuorum dicitur substantia, quia est per se existens subiectum diversitati; et dicitur corpus, quia est longum, latum et spissum; et dicitur animatum, quia extremitates diametrorum eius naturaliter elongantur; et dicitur sensibile, quia mobile voluntate; et dicitur homo, quia est animal rationale. Quia igitur *individua* recipiunt nomina et diffinitiones specierum et generum usque ad ultimum, ideo unumquodque eorum *est id quod est*, scilicet *veritas*. Diffinitio enim veritatis est: 'id quod est', sicut diffinitio falsitatis est: 'id quod non est aliquid'» (*De divisione philosophiae*, edición Baur, p. 9, 1 s.).

3rb, 45: 24, 6
3va, 64: 27, 5
3vb, 46: 28, 13
3vb, 47: 28, 14
4ra, 38: 39, 1
6ra, 9-10: 46, 3
6vb, 44: 53, 10
8vb, 2: 76, 19
9ra, 58-59: 80, 15
9ra, 59: 80, 16
9ra, 60-61: 80, 16
9rb, 1: 80, 20
12va, 34: 69, 17
12rb, 4: 66, 3
12va, 34: 79, 17

Nótese bien que en el caso 3rb, 45: 24, 6 la edición latina tiene *scientia* por *essentia*. Además, en 3vb, 46: 28, 13 he seguido los mss. Vat. lat. 2186, 88v, 39 y Vat. lat. 4428, 2va, 36, que tienen *essentia* y no *esse*. El 2186 escribió primero 'substantia' y corrigió con 'essentia'.

2) *esse* en: 4ra, 32.36.36.38: 30, 10.13.14 (sin embargo, Vat. lat. 2186, 89r, 11 tiene 'essentia' para el 4ra, 32); 9ra, 63: 80, 18. Bien puede ser que los copistas y editores hayan puesto 'esse' por 'essentia'.

3) *substantia*:

3va, 61: 27, 4
3va, 61-62: 27,4
4rb, 12: 31, 19
4rb,13-14:31,19-32,1
6rb, 9: 48, 5
6rb, 10: 48, 5
6rb, 16: 48, 8
6rb, 22: 48, 13

Nótese que en 6rb, 16 queda en la edición latina omitido un caso Cf. Vat. lat. 2186, 91v, 3-4; y Vat. lat. 4428, 4ra, 4-5.

4) El sustantivo derivado 'dātiyya' se traduce por 'essentialitas' en 2rb, 37: 15, 6; 2rb, 39: 15, 7; y por 'substantialitas' en 7ra, 24: 54, 17; 7ra, 28: 55, 2; y por 'esse substantiale' en 5ra, 28: 38, 12; y finalmente por 'substantiale' en 6rb, 24: 48, 14.

5) El adjetivo derivado 'dātī' es 'essentiale' en 3rb, 51-52: 24, 10; 8va, 49: 76, 5; 9vb, 4: 85,20; 9vb, 5: 86, 1; 9vb, 30-31; 86, 18; cf. 3rb, 59: 24, 14.

6) Pero lo ordinario es que 'dātī' se traduce por 'substantiale':

4ra, 52: 31, 3
4ra, 55: 31, 5
4ra, 55: 31, 5
4ra, 56: 31, 6
4ra, 57: 31, 7
4ra, 64-65: 31, 11
4rb, 2: 31, 13
4rb, 5: 31, 15
4rb, 7: 31, 16
4rb, 19: 32, 3
4rb, 50: 33, 2
4rb, 52: 33, 4
4rb, 55: 33, 7
4rb, 59: 33, 8
4rb, 59-60: 33, 8
4rb, 63: 33, 10
4va, 2-3: 33, 12
4va, 12: 33, 15
4va, 47-48: 35, 3
4vb, 51: 36, 20
4vb, 53: 37, 1
4vb, 54: 37, 2
4vb, 57: 37, 4
4vb, 59: 37, 8
5ra, 4: 37, 14
5ra, 9: 37, 18
5ra, 12: 38, 2
5ra, 13: 38, 2
5ra, 14: 38, 3
5ra, 40: 39, 2
5ra, 14: 38, 3
5ra, 40: 39, 2
5ra, 43: 39, 4
5ra, 47: 39, 6
5rb, 63: 41, 2
4rb, 64: 41, 13
4va, 2-3: 41, 15
5va, 4: 41, 16
5va, 16: 42, 3
5vb, 21: 44, 5
5vb, 22: 44, 5
5vb, 23: 44, 6
5vb, 30: 44, 13
5vb, 41: 44, 20
5vb, 42: 45, 1
5vb, 43: 45, 1
5vb, 44-45: 45, 2
5vb, 46-47: 45, 3
5vb, 48: 45, 4
5vb, 48: 45, 7
5vb, 50: 45, 9
6rb, 38: 49, 3
6vb, 51: 53, 14
7ra, 49-50: 55, 11
7ra, 50: 55, 12
7rb, 9: 56, 8
7rb, 65: 57, 19
7va, 2: 58, 12
7va, 20.21: 58, 12
8va, 5: 74, 14
8va, 27: 75, 9
8va, 33: 75, 14
8va, 63: 76, 16
8va, 63-64: 76, 16
8va, 64: 76, 17
9va, 50: 85, 6
10rb, 59-60: 100, 18
11ra, 54: 103, 11

4va, 3: 33, 12 5ra, 48: 39, 7 6ra, 6-7: 46, 1 11^{rb}, 36: 105, 8
4va, 8: 33, 15 5ra, 52: 39, 9 6ra, 8: 46, 2 11^{rb}, 37: 105, 8

Nótese bien que en 5ra, 52: 39, 9 tenemos en la edición latina 'specialibus' en vez 'substantialibus'; cf. Vat. lat. 2186, 90^{r}, 26 y Vat. lat. 4428 3^{rb}, 33. Además, en 10^{vb}, 50: 100, 10; 11ra, 6: 101,7 leyó mal el traductor, a no ser que, en vez de 'substantiale', sea en latín otra cosa, verbigracia: 'subsistens', o 'permanens'.

Gundisalvo, prefiriendo 'substantiale' como traducción ordinaria, debió de fijarse en la enseñanza de Avicena sobre el significado de 'dātī', enseñanza que más tarde hemos de transcribir.

7) La fórmula 'bi-l-dāt' se traduce por 'substantialiter' en 6^{rb}, 60: 49, 15; 8^{rb}, 27: 78, 15; 9^{rb}, 64: 83, 9.

Estas cinco palabras son las principales que en nuestro estudio debemos de tener en cuenta. La enumeración de los casos en que aparecen en la *Isagoge* nos parece bastante detallada, aunque ella no pretenda ser completa ni perfecta. Al intentar ahora el examen de la esencialidad de la 'anniyya', no nos parece necesario el presentar una enumeración análoga haciendo un recorrido semejante por las demás obras de Avicena. Más tarde nos será eso necesario.

2. *La esencialidad de la 'al-anniyya' en la «Isagoge».*

Esta tesis la estudia Avicena en la 'Isagoge' del Šifā' con muchísima diligencia y amplitud. Naturalmente, a lo largo de la 'Isagoge' de Avicena se repiten muchas ideas de Porfirio (el primero que escribió una 'Isagoge'), de Aristóteles y de buen número de comentaristas. Pero si prescindimos de lo que ya era doctrina común y nos fijamos en lo que es típico de Avicena, podremos afirmar que de lo más característico de su 'Isagoge' es la tesis de que la 'al-anniyya', que suele traducirse por 'existencia' y que ciertamente incluye la 'existencia', es en todos los seres creados y creables algo 'sustancial' o 'esencial'. Avicena es sumamente sensible a todo lo que de algún modo pueda oponerse a su tesis. Según parece se refiere a adversarios que directamente la negaban. Con ello queda el problema bien propuesto y la reflexión con que se trata aparece palmaria en las objeciones y en la solución de las mismas. Quizá había también adversarios indirectos y lejanos, en cuanto de tal manera definían ciertos términos que ciertamente de ellos podría inferirse algo

en contra de la tesis: tenemos con ello en Avicena mismo la explicación de los términos.

Todo ello va desde el folio 3^{vb}, 45 hasta el folio 6ra, 34: en árabe, edición de El Cairo, 1952, pp. 28, 13-46, 18. En la continuación de su obra encuentra Avicena ocasiones en que recordar su doctrina: son las primeras aplicaciones de la tesis que tenemos en la misma 'Isagoge'. Imposible es transcribir aquí todo ese material. Presentaremos lo suficiente para que el lector examine por sí mismo el problema. Oigamos a Avicena:

«Decimos, pues: No hay cosa que no tenga su quiddidad *(māhiyya)*, por la cual es lo que es *(huwa bi-hā mā huwa*: qua est quod est) y ella es lo que estructura la cosa *(ḥaqīqatu-hu)*; mejor dicho, es su esencia *(dāt)*. Ahora bien, la esencia de una cosa cualquiera que bajo cierto respecto es una, algunas veces la forma un concepto único y absoluto que en sí no es lo que es mediante múltiples conceptos de los cuales reunidos provenga la esencia (de esto no se hallará ejemplo en las cosas que sensiblemente nos aparecen; por ahora será menester admitir su realidad = *wuŷūd)*; otras veces la esencia de una cosa única no será algo único y absoluto, sino que lo que estructura su entidad real vendrá articulado e integrado de varias cosas y de varios conceptos, de los que, reunidos, vendrá a resultar la quiddidad de la cosa.»

Por ahora no nos interesa el primer caso, que podrá referirse no solamente a Dios, sino también a los ángeles; y no nos interesa porque, siendo cosa única sin reunión de múltiples conceptos, allí todo será *esencial*, tanto en caso de no distinguirse la esencia y la existencia, como en el caso de distinguirse. Sin la 'al-anniyya' no serían absolutamente; y si se dan con ella, será esencial. Pero sigamos leyendo en Avicena:

«La quiddidad del hombre, por ejemplo, primeramente implica que es sustancia, y, además, que en el espacio tiene dimensiones que suponen lo largo, lo ancho y lo grueso. Implica también que está dotado de alma, y que ésta es vegetativa y sensitiva y movible *ad placitum*, y, además, apta para comprender los inteligibles y para aprender las artes y para enseñarlas —en caso, claro está, de que para ello no haya impedimento externo, pero no por parte de la humanidad—. Cuando todo esto quede reunido y acoplado, resultará de todo ello una esencia única que es la esencia del *hombre* (esencia específica). En segundo lugar, se le reajuntarán otros conceptos y otras cosas, *a las que se deberá lo particular de cada individuo humano*, y por las cuales un individuo se distinguirá de otro, v. gr., el que uno sea de talla baja y otro sea de talla alta; éste sea blanco y aquél sea negro. Ninguna de estas cosas se da de tal suerte, que si en la esencia del individuo no existiese una, o si en vez de ella se diese otra cosa, habría de seguirse por ello la desaparición y corrupción del individuo. Mientras todas estas cosas últimas son cosas inherentes y adjuntas, lo que estructura la entidad real del hombre se debe tan sólo a la *humanidad (esencia específica)*, con la cual se dará

ya la quiddidad de cada uno. En cambio, su existencia particular *(anniyyatu-hu al-šajṣiyya = esencia individual)* quedará determinada con la cualidad, la cantidad y otras cosas» [8].

En este pasaje encontramos contrapuestas la 'al-māhiyya' y la 'al-anniyya'. Notemos que la 'al-māhiyya' no es *la esencia actual*, sino que es la esencia en general, la humanidad. Por eso, para que haya individuo tendrá que llevar la 'al-anniyya' algo más que el acto último, como suficientemente declara Avicena. En este pasaje tenemos los dos elementos que debemos estudiar. Examinaremos principalmente la 'al-anniyya'. Después de declarar algo más los conceptos dichos, pasa Avicena a exponer lo que es 'esencial' y lo que es 'accidental':

«Palabras u n i v e r s a l e s son las que significan lo que estructura la esencia de cada cosa o de las cosas, y, por tanto, son supositivas de la quiddidad, mientras que las que no son universales no serán tampoco supositivas de la quiddidad. Y según esto, cuando una palabra u n i v e r s a l significa cosas que en la entidad actual han de preceder necesariamente a la esencia de algo, y las significa de manera que de la reunión de las partes significativas proviene la esencia de aquel algo, sin que ninguna de ellas sea, ella sola, toda la esencia y sin que tampoco la palabra que a cada parte significa signifique todo lo que estructura la esencia, sino que sea tan sólo una parte de la misma, entonces aquella palabra u n i v e r s a l se llamará palabra e s e n c i a l o s u s t a n c i a l, aunque no sea supositiva de la esencia completa. En cambio, a la palabra supositiva de un atributo extraño a esas cosas o partes, sea él inseparable, sea separable, se le llamará palabra a c c i d e n t a l, a cuyo significado responderá igualmente un concepto accidental.»

«Aquí hay lugar para examinar si el concepto de la palabra e s e n c i a l contiene o no contiene el concepto de la palabra supositiva de la quiddidad, al modo como lo general contiene lo menos general (más propio). La razón para dudar es porque, cuando decimos palabra e s e n c i a l o s u s t a n c i a l, significamos una palabra cuyo concepto dice relación a la esencia de una cosa. Ahora bien, como conceptualmente la esencia de una cosa no se atribuye a sí misma, porque a las cosas no se atribuye sino lo que es distinto de ellas, por esto parece que conviene tener por preferible que la palabra e s e n c i a l o s u s t a n c i a l sea tan sólo la que comprende los conceptos constitutivos de la quiddidad, separadamente a cada uno por sí, mientras que la palabra supositiva de la quiddidad toda entera no sea tenida por palabra e s e n c i a l. Así la palabra *hombre* no será e s e n c i a l a hombre, mientras que las palabras *animal* y *racional* serán dos palabras e s e n c i a l e s al hombre. La razón es porque si el término *hombre* no se supone e s e n c i a l al hombre en cuanto hombre, sino al individuo particular, no habrá más remedio que: o atribuir lo e s e n c i a l a lo que precisamente estructura la quiddidad del individuo —y eso precisamente es ser hombre [sería atribuir hombre a hombre]—; o atribuir lo e s e n c i a l a cada una de

[8] AVICENA: *Isagoge*, I, 5, f.° 3^{vb}, 45-4ra, 9: p. 28, 13-29, 13.

las partes del conjunto por las que el individuo queda determinado y entonces [al decir sencial] no se trata ya de toda una integridad perfecta, sino de las partes de que proviene el individuo en cuanto conjunto de partes. Pero sucederá entonces que esencial a cada individuo no será solamente *racional* y *animal* y *hombre* y lo que a esto equivalga, sino que también lo serán ciertas cosas accidentales, v. gr., su color, el ser de talla baja, el ser hijo de fulano y otras cosas semejantes serán algo esencial, porque todo eso puede ser algo constitutivo del conjunto de partes. En cuanto a ser esencial al particular, no hay más razón en *hombre* que en una cualquiera de esas cosas.»

Solución: «Estas maneras de pensar suponen que lo esencial no encierra como predicado aquello con que se responde al *quid est (mā huwa* = la quiddidad). Pero esencial, aunque conforme a los cánones del léxico árabe signifique ese concepto relativo, sin embargo, conforme al convenio que entre los lógicos existe, significa otro concepto... Cuando la relación de una palabra universal a los particulares que se atribuyen al concepto que esa palabra significa, implica que con sólo negar, aun intencionalmente, el predicado [que la relación exista], deja también de existir la esencia del sujeto de aquellos particulares y eso no porque primero deba negarse la esencia del sujeto para que así pueda imaginarse luego la negación del predicado, sino porque la negación del predicado lleva consigo la negación del sujeto —tanto en el caso de que el predicado que se niega contenga todo lo que ha de estructurar la esencia del sujeto [toda la quiddidad completa], como en el caso de que ese predicado que se niega sea una de las partes que para su constitución actual preexige la totalidad que estructura la esencia del sujeto—: entonces (en ambos casos) aquella palabra universal se llama esencial. Por el contrario, cuando en la actualidad extramental o en la intención mental es posible que, a pesar de la remoción o negación del predicado, quede aun con eso bien determinado y fijo el sujeto que aquél calificaba, o bien aun en el caso de no ser eso posible en la actualidad extramental, sin embargo, la remoción o negación del predicado no es la causa de que quede removido o negado el sujeto, sino que en la realidad extramental no es posible precisamente porque, en el caso, la remoción del predicado no es posible a no ser que primero haya sido removido el sujeto en sí mismo, y así, en resumen, la remoción o negación del predicado no sea la causa de la remoción o negación del sujeto: entonces aquella palabra universal se llama palabra accidental...» [9].

Después de ampliar estos conceptos con ejemplos particulares, concluye Avicena:

---

[9] Merece recordarse aquí el siguiente pasaje sobre el *accidente común* (que no es precisamente el accidente físico, como, según Avicena, creyó erróneamente Porfirio): »Accidens autem intelligitur hic pro *accidentali*, quamvis non sit accidens secundum veram intentionem. Accidentale autem aliud est proprium, aliud commune. Accidentale autem oppositum est *substantiali* et *essentiali*; accidens vero oppositum est substantiae. Essentiale vero aliquando est accidens, ut genus accidentis, sicut color albedini, aliquando est substantia. Accidentale similiter aliquando est accidens, aliquando est substantia. Hic autem accidens non intelligitur nisi accidentale» (AVICENA: *Isagoge*, I, 14, f.° 9^{vb}, 1-8: 75, 18-76, 3).

«Si esto es así, lo esencial comprende también en su contenido lo que designa a la quiddidad. Con esto ya te será bien palmario que el término incomplejo universal *unas veces es término esencial* que designa la quiddidad, mientras que *otras veces es término esencial*, que no designa la quiddidad. Finalmente, a veces el término incomplejo universal designa lo accidental» [10].

Explícita y taxativamente, dos modos de esencial: Uno de estos dos modos, el que no es supositivo de la quiddidad (māhiyya), es sin duda constitutivo de la misma quiddidad (māhiyya), ya sea constitutivo común, ya sea constitutivo propio y exclusivo. Pero algunos reducían lo esencial a lo constitutivo y así no era esencial el constituído (en el caso la 'al-māhiyya) y, por tanto, ni el género mismo ni la especie misma significarían algo esencial y eso es contrario a la conclusión con que termina el capítulo quinto ya visto. De aquí que Avicena refute eso en el capítulo sexto para inferir que todo buen científico debe aceptar aquellos dos modos de esencial. Si las doctrinas de esos adversarios destruían la esencialidad de lo constituído, otros adversarios, aunque admitían dos modos de esencial, distinguían entre los constituyentes, de modo que tan sólo fuera esencial la nota metafísica común más general de todas las constitutivas y no las otras. Así, nada propio y exclusivo podría ser esencial. Pero replica Avicena:

«Dicen que lo que designa la quiddidad se identifica con lo que designa lo esencial común, sea ello lo que sea... Lo que significa la quiddidad —dice Avicena— es lo mismo que lo que significa aquel concepto, por el cual la cosa es lo que es (*allādī bihi al-šay'u huwa mā huwa*: quo res est quod est) y la cosa no es lo que es, sino por la posición de todas las propiedades esenciales tanto *comunes* como *propias* o exclusivas. El hombre, por ejemplo, no es tan sólo que es, por ser animal; en ese caso, la animalidad sola formaría la humanidad. Cierto, el hombre necesita la animalidad para ser lo que es; pero no es eso solo todo lo que necesita, para que la cosa que es lo que es, sea aquello con cuya determinación queda determinada la cosa misma. Si esto es así, entonces ni lo *esencial común* que con otros

[10] AVICENA: Ibíd., f.° 4ra, 30-4^{rb}, 54: 30, 9-35, 5. El texto latino tiene así al comienzo: «Quaedam ergo ex his sunt accidentia quae non comitantur in esse eius verba et universalia...» Debe decir: «sed quaedam sunt accidentia quae non comitantur in esse eius. Verba autem universalia...» Así en Vat. lat. 2186, f.° 89^{r}, 11 y Vat. lat. 4428, f.° 2ra, 71; y así también en árabe. Esta mala lectura de la ed latina no se me hace a mí de las muy graves. Otras hay que alteran por completo texto, contexto y sentido. Apoyado en los mss. mencionados, al par que en el original árabe, he ido anotando unas 200 alteraciones graves, y por supuesto que no son todas las malas lecturas de esa edición. Con un texto así, y con el ordinario desconocimiento que suele haber del lenguaje del traductor, ¿cómo podremos reprochar a nuestros filósofos que no conozcan mejor a Avicena?

elementos participa un ser será ello solo toda la quiddidad (māhiyya) de la cosa, ni *lo propio* tampoco ello solo será la misma quiddidad, sino que cada uno de ellos, a solas, será una parte de la quiddidad.»

«Maravilla es que los que piensan que se identifican lo *esencial común* y lo que designa la quiddidad no tengan lo *esencial propio* o exclusivo por supositivo de la quiddidad a la que es *esencial* lo *esencial propio*. Tal es lo que después vamos a llamar diferencia específica. Y eso es... eso.»

«Conocer lo que designa la quiddidad (māhiyya), según la acepción segunda (la de los lógicos) de la palabra, y según la entiende la gente bien informada, consiste en percatarse de que nosotros —al encontrarnos con *animal* y con *sensitivo* como predicados del hombre y del caballo y del buey— advirtamos que los autores del arte ponen como algo *esencial* (dātiyya) a *sensitivo* y a todo lo que a eso equivalga —y son cosas que ellos llaman *diferencias específicas* en contraposición a lo que llaman *géneros*—; pero no ponen ni a sensitivo ni a lo que a eso equivalga entre lo que llaman *géneros*. En cambio, a todo lo que entre las cosas desdiferenciables puede significar una quiddidad lo llaman *género*. Tal es el caso de *hombre* y de *racional* respecto de los individuos: ponen a *hombre* como supositivo de la quiddidad (māhiyya), mientras que no ponen de ese modo a *racional*; ponen a *hombre* como especie de animal, pero no a *racional*. Lo que ellos suponen que significa la 'al-anniyya' ESENCIAL COMÚN (entidad determinante común) lo ponen como algo que no significa la 'al-māhiyya' ESENCIAL COMÚN (entidad determinable común) y no tienen por cosa apta y a propósito el que algo único en sí sea a la vez respecto de las mismas cosas entidad determinante y entidad determinable (anniyya wa-māhiyya), de manera, que en cuanto común, sea entidad determinable (māhiyya) y, en cuanto algo discriminativo entre cosa y cosa, sea entidad determinante (anniyya), y que así lo que se predica de muchos en cuanto en ello convienen muchos, sea *género* o *especie*, y que en cuanto discriminativo entre unos y otros de esos muchos, sea *diferencia específica*, y que, por consiguiente, aquel algo común, respecto de esos muchos, sea *género* o *especie* al par que *diferencia específica*. Cuando, pues, hallan un género, buscan alguna diferencia específica que lo constituya, si es género que admita diferencias específicas constitutivas [cuando no es género generalísimo][11]. Y, asimismo, cuando ellos encuentran una especie buscan dentro de su esencia (dāt) algo que sea diferencia específica. Ahora bien, si ese algo que buscan designara por sí solo toda la entidad determinable (māhiyya) completa en cuanto es género o es especie, entonces, puesto que esa entidad determinable designaría lo esencial común sin designar otra cosa, las cosas discreparían mucho de lo que hemos dicho»[12].

Detengámonos un poco. Avicena admite lo que los lógicos bien informados admitían: como el género (respectivamente, la especie) se contrapone a la diferencia específica, se contraponen la 'al-māhiyya' y la 'al-anniyya'. Ambas cosas significan algo ESENCIAL COMÚN; pero la 'al-māhiyya' es algo esencial siempre común (aunque no sea tan sólo la nota

[11] Para lo del género generalísimo véase 8^{ra}, 7-14; 8^{vb}, 46-56, etc.

[12] AVICENA: Ibíd., I, 7, f.° 4^{vb}, 59-5^{ra}, 41: 37, 9-39, 3.

esencial más común), mientras que la 'al-anniyya' es un esencial siempre algo restringido, por respecto a la 'al-māhiyya', y por eso antes lo llamó *individual* (šajṣiyya) y después lo llamó propio (ajaṣṣ) y ahora *común*, según se va ascendiendo por el 'Arbol de Porfirio'. Procurando no introducir nada preconcebido hemos traducido *entidad determinable* y *entidad determinante*; pero se podrán emplear otros términos.

El pasaje transcrito, tanto por las expresiones mismas tan taxativas, como por la descripción o definición que Avicena nos hace, es de capital importancia para probar no solamente la esencialidad de la 'al-anniyya' (en cualquier matiz o significado filosófico por el que quiera traducirse), sino cualquiera de sus demás propiedades y aplicaciones, ya hechas con esa palabra, ya con otras que se le hagan sinónimas.

Los lógicos en estas cuestiones que aquí explica Avicena procuran ayudar la imaginación del estudioso con el 'Arbol de Porfirio':

Quasi-Genus	ENS	
Quasi-Differentia generica	substantiale-accidentale	(genera et species accidentium).
Genus supremum	SUBSTANTIA	
Differentia generica	materialis-immaterialis	(genera et species spirituum).
Genus subalternum	CORPUS	
Differentia generica	animatum-inanimatum	(genera et species inorganicorum).
Genus subalternum	VIVENS	
Differentia generica	sensitivum-insensitivum	(genera et species plantarum).
Genus proximum	ANIMAL	
Differentia specifica	rationale-irrationale	(genera et species brutorum).
Species	HOMO	
Supposita	Socrates-Plato-Aristoteles...	

Si en vez de buscar estos supuestos hubiéramos buscado los colores A-B-C, entonces, en vez de bajar por *substantiale* a *substantia*, hubiéra-

mos bajado por *accidentale* hasta A-B-C. Igualmente en otros casos [13]. En ese cuadro, el cuasigénero y los géneros (respectivamente las especies) son las 'al-māhiyya', mientras que las diferencias y supuestos son las 'al-anniyya' [14]. De este modo concibe todo nuestro entendimiento: con-

---

[13] Avicena describe así el 'Arbol de Porfirio': «Vulgatum autem exemplum huius est cathegoria substantiae: Substantia etenim non habet genus supra se; sub qua est corpus; sub corpore vero corpus animatum; sub corpore animato animal; sub animali animal rationale mortale; sub animali autem rationali est homo; sub homine vero Socrates et Plato et similia. Socrates ergo et Plato et similia sunt singularia, et substantia est genus generalissimum, nam non est supra se genus; homo vero est species specialissima, nam non est sub eo species. Quae autem sunt inter haec, sunt genera et species, et media: respectu inferiorum genera, respectu superiorum species... Sicut autem sub specie specialissima sunt subiecta universalia, quamvis non sint species, sicut scriptor, nauta, ethiops sunt sub homine, similiter non est longe quin supra genus generalissimum sint praedicabilia, quae non sunt genus sed intentiones comitantes (lāzima) in quibus conveniunt genera et genera generum, sicut e n s et a c c i d e n t a l i t a s (mss., pero la ed. lat. *om.*: ens et) et sicut alia multa quae praedicantur de generibus (ed. lat. multis) generalissimis...» (8ra, 25-8^{rb}, 3). Para Avicena tanto lo que está ya bajo los supuestos, aunque en ello convengan muchos como muchos hombres convienen en ser escritores, como lo que está por encima de la sustancia (el género generalísimo) no puede ser algo sustancial o esencial, sino accidental (cf. nota 9, p. 384). Lo que concebimos por encima de la sustancia, *acompaña* necesaria y simultáneamente a los géneros, a las diferencias, a los individuos, a la manera como el principio de contradicción *acompaña* a todo juicio que se concibe. No tiene anterioridad real, sino meramente ideal y práctica. No son accidentes físicos, sino accidentes predicables, cosas accidentales o acompañantes (lāzima): «Accidens vero commune quod est hic, est sicut album et sicut u n u m , et alia huiusmodi...» (9va, 54-54). «Si autem quis dixerit quod haec negatio est quae non continet intentionem aliquam, possumus invenire comitantia (ed. lat. communicantia) et accidentia quae sunt communiora unicuique praedicamentorum, sicut est *unum* et *ens* (al-mawǰūd), et sicut incipere vel fieri» (10ra, 58-62). «Unitas enim est de his quae comitantur rem de quibus postea ostendemus quod non sunt constituentia essentiam rei. Ergo cum unitas coniungitur humanitati, fit homo singularis vel individuum, in quo conveniunt omnia individua, nec tamen est species, quia est coniunctio ex natura et accidente, vel non comitante vel comitante, sed non constituente; et quae sunt huiusmodi, non constituunt species, sicut homo cum risibili...» (12ra, 32 s.). Lo que hace a una cosa esencia, la hace especie.

[14] De aquí el esfuerzo de Avicena (7ra, 7-8^{rb}, 17) para retener dentro del terreno científico no solamente *la expecie más propia* (species specialissima), bajo la cual esencialmente tan sólo pueden darse *supuestos* particulares y por tanto la 'al-anniyya' sería tan sólo la esencia individual, sino también la *especie común* que dice relación al género y comprende las especies y géneros intermedios y por tanto varias 'al-māhiyyas' constituídas y varias 'al-anniyyas' constitutivas de esas especies intermedias. Reprende, además, a Porfirio por no hablar de ordinario

cebimos como una 'al-māhiyya' el objeto formal de las ciencias, así entendido en general y sin determinarlo a una ciencia, y por eso dice Avicena: Fa-naḥnu nušīr ilà māhiyyati hadihi al-ᶜulūm... = Señalamos el objeto formal de estas ciencias = Innuimus innuitione succincta ad illarum *quidditatem* scientiarum [15]. En cambio, si en comparación al objeto formal de cualquier ciencia tratamos del objeto formal de la 'Metaphysica', dirá Avicena: 'Se comienza a tratar del sujeto de la filosofía primera para manifestar su 'al-anniyya' en relación con otras ciencias [16]. Esa conformación de nuestro entendimiento nos lleva a buscar luego en un mismo objeto los mismos dos elementos y así dice Avicena:

«Igitur ostensum est tibi ex his omnibus quod ens in quantum est ens, commune est omnibus his, et quod ipsum debet poni subiectum huius magisterii et quia non eget inquiri an sit et quid sit (māhiyya wa-iṯbāt), quasi alia scientia praeter hanc debeat assignare dispositionem eius ob hoc quod inconveniens est ut stabiliat suum subiectum an sit (ṯabata) et certificet quid sit (māhiyya) scientia cuius ipsum est subiectum, sed potius oportet concedere tantum quia est et quid est (anniyya wa-māhiyya) [17].

La sinonimia de iṯbāt y anniyya hemos de encontrar muchas veces. Pero no nos adelantemos. Baste observar que en el mismo *ens* hay 'al-māhiyya' y 'al-anniyya'. Volvamos a la *Isagoge* de Avicena y sigamos traduciendo:

«Otras cosas hay, además, que también se oponen a tener por verdadero significado de la quidditad (māhiyya) eso que dicen significar lo *esencial común*. Para

---

sino de la especie especialísima y mencionar tan sólo la especie común al describir las discrepancias entre la especie y el propio: «Haec autem differentia nimis (edición lat. minus) dissoluta est: primum quidem in praemissis non consideravit (Porphyrius) differentiam quae est inter speciem quae est sub genere (relatam ad genus) et aliud; sed semper intendit de specialissima; nunc autem praetermittit illud et intendit de specie quae est sub genere, quod adhuc parum erat (et de hoc pauca dixit)» (11va, 28 s.). Esta brevedad de Porfirio sobre la especie relativa al género obliga a Avicena a hacer en ese lugar muchas hipótesis y todas las encuentra malas.

[15] La edición latina de 1508 omite los prólogos de Avicena y aún el cap. I; de la *Isagoge*. Pero los editó A. BIRKENMAJER, en *RNSP*, 16 (1934), 308-320 v. p. 320.

[16] AVICENA: *Metaphysica del Šifāʾ*, I, 1, f.° 70ra, 2-3. El texto latino, en cuanto a la letra, se desvía del original. Literalmente es como arriba decimos.

[17] AVICENA: *Metaphysica del Šifāʾ*, I, 2, f.° 70^{vb}, 37-43.

restringir lo que llaman género o especie, a significar la quiddidad (māhiyya), ciertamente podrá alguien sobreañadir una condición. V. gr., preciso es —dirá— que la nota más general de las esenciales comunes esté incluída en lo que lo esencial común signifique y esa nota más general será algo tan general que no podrá en modo alguno significar a la entidad determinante (anniyya) y de esta suerte la diferencia entre ambas cosas consistirá en que lo que significa a la entidad determinante (anniyya) se identifica con la totalidad (de todos los esenciales comunes propios) y así la totalidad será supositiva de la entidad determinante (anniyya), mientras que aquella nota que tan sólo significa la más general de las notas esenciales comunes, meramente *per accidens* entrará también a significar a la entidad determinante (anniyya) en cuanto significa una de las partes opuesta a otras partes, sin significar, sin embargo, esas otras partes, v. gr., aunque, al decir *animal*, distingamos de las plantas varias cosas, no es eso todo aquello por cuya determinación el animal es animal, sino que tan sólo es una parte; por ejemplo, eso no le hace ser cuerpo, sino que el ser cuerpo le viene de ser sensitivo, y eso será aquello por lo que la parte determinante (anniyya) vendrá en primer lugar significada y mediante eso *animal* será lo que distingue y lo que entra como parte determinante (anniyya). Sin embargo, la palabra *animal* no es de suyo una palabra a propósito para darnos la diferencia completa, aunque sea, sí, supositiva de una parte, mientras que *sensitivo* sería de suyo muy a propósito. A este que así restringe los significados de las palabras decimos que eso es empeñarse en una cosa incorrecta: Primeramente, porque si eso fuera correcto, entonces, partiendo del más general de los conceptos, v. gr., del de *sustancia*, y añadiéndole algo menos general, v. gr., *sustancia racional*, tendríamos que esa fórmula designaría una entidad determinable (māhiyya) que sería o la especie de hombre o su género [18]. Entonces la definición de hombre o de su género sería la de *sustancia racional*. Pero, según ellos, no es así, sino que, según ellos, la definición es la de *animal racional*. Ahora bien, *animal* no es lo mismo que *sustancia*. También es absurdo que una misma cosa tenga más de una definición perfecta y verdadera. Si se empeñan en tomar juntamente con la nota común primera todas las que según el orden total serían intermedias, entonces quedará precisamente determinada la sentencia que seguimos nosotros, a saber: que lo que significa la entidad determinable (māhiyya) contiene toda la perfección que de algún modo entra en lo que estructura la cosa. En el caso, todo este trabajo nos llevaría a que no era necesario trasladar esta palabra del significado lexicográfico ordinario a un tecnicismo secundario. Más tarde demostraremos que el empleo de esta palabra, según lo que ella designa, conserva también la acepción primitiva (el uso general del vulgo), además de fijar un modo con que impide a la vez... lo que impide.»

«Después de todo esto aun no sería correcta esa tesis por otras razones: una es que lo que deba decirse de *sensitivo* debe también decirse de *animal*, porque el *sensitivo* consta también de conceptos comunes y propios. En él los conceptos comunes son como ser cuerpo, ser cosa dotada de potencia o de forma o de cualidad, mediante los cuales conceptos solos no habrá distinción (entre seres y seres), ya que mediante ellos tan sólo queda distinguido lo menos común, a saber, ser cuerpo, o cosa dotada de potencia, que según tal modo desciende hasta los individuos. Otra razón es porque, aunque *animal*, por ejemplo, según una parte de

[18] Aparecerá esto intuitivo a quien lo considere en el *Arbol de Porfirio*, p. 387.

su concepto, nos presenta una diferencia, como la de *ser cuerpo*, al par que, según otra parte de su concepto, nos presenta otra diferencia, como la de *ser sensitivo*, sin embargo, no es ese nuestro camino en estas especulaciones ni es eso lo que ahora vamos indagando. Aquí no consideramos el animal, sino en cuanto es animal y animal en cuanto animal es cosa única y en cuanto cosa única, necesariamente o implica distinción respecto de las plantas o no la implica. Si no la implica será necesario que las plantas y los animales convengan en ser animales y eso es absurdo. Y si implica distinción, entonces del animal en cuanto animal vendrá la distinción, aunque también podrá venir de una parte suya y esa parte será causa principal para poner esa distinción. Si algo tuviese cierta causa por la que adquiere cierta disposición y la causa tuviese también aquella disposición, no será necesario que tenga esa disposición *per accidens*. Muchas cosas son así.»

«No niego yo que en la explicación que ponen ellos como significado de la quiddidad (māhiyya) deje de haber ciertas condiciones adjuntas, mediante las cuales se distinga de la diferencia específica lo que llaman género o especie, ni que deje de haber otras condiciones que yendo adjuntas a lo discriminativo se encuentren en *sensitivo* sin que se encuentren en *animal*. Pero eso no es según la significación primaria ni según metáfora autorizada en el empleo de la palabra en los primeros que la emplearon...»[19].

«Recordemos ahora que ya queda demostrado que la palabra incompleja universal puede ser esencial (sustancial: dātī) o accidental (ᶜaraḍī) y que la esencial, respecto de una cosa, puede ser apta para significar de algún modo la quiddidad (māhiyya), o no ser apta absolutamente para significarla. Además, lo que significa a la quiddidad, o bien (a) puede ser (a') una cosa sola y simple o (a'') muchas cosas que en algo no se distinguen con distinción esencial o sustancial, o bien (b) lo que significa a la quiddidad, implica muchas cosas cuyas esencias se distinguen con distinción esencial o sustancial[20]. Ejemplo del primer caso sea (a') el sol cuando se aplica a este singular designado, o sea, el hombre cuando separadamente se aplica a Zayd o a ᶜAmr. Ejemplo del segundo caso (b) sea la palabra *animal* cuando simultáneamente se aplica al buey, al burro y al caballo. Pregunta, v. gr., uno: ¿Qué cosas son esas? Se le responde: Son animales. Porque la palabra *animal* significa a toda su estructura perfecta en cuanto la pregunta se ha hecho acerca de su conjunto o colección y se indaga el nombre de lo que en común los estructura. La diferencia entre los dos modos está en que el primero (a'') significa a la quiddidad tanto de la colección como de cada uno, porque la palabra *hombre* significa también a lo que perfecciona la estructura esencial que separadamente tiene Zayd y que separadamente tiene ᶜAmr, sin excederla ni dejar tampoco nada de ella, a no ser según las propiedades accidentales y exclusivas (como de lo antes dicho se habrá ya entendido). Respecto del segundo caso, ya sabes que la *animalidad* no puede, ella sola, a solas y separadamente, significar a la quiddidad del hombre, ni del caballo, porque la animalidad no puede ella sola identificarse con ninguna de las dos cosas (ni con la humanidad ni con la equinidad), ni se exceden tan sólo en diferencias que no sean más que accidentales, sino que también son esenciales o sustanciales. En cuanto a la quiddidad que en común poseen está bien designada por la palabra *animal*. En cambio, la palabra *sensitivo*

[19] AVICENA: *Isagoge*, I, 7, f.° 5[ra]; 42-5[rb], 53: 39, 4-41, 4.

[20] Recuerda Avicena y explica de nuevo los dos modos que ya vimos, p. 385.

designa tan sólo una parte del total contenido en el significado de la palabra *animal* y es una parte que entra como perfección de la estructura común y no es toda su perfección. Lo mismo se diga de *racional* respecto de hombre. Al que sostenga que: El mismo significado tiene *animal* que el que tiene *sensitivo*, porque así como animal es el cuerpo dotado de alma, así también sensitivo es el cuerpo dotado de alma, se le debe replicar que la afirmación de que la palabra significa un concepto no debe tomarse según el modo como ahí se entiende, esto es, que cuanto de algún modo va implícito en el significado de la palabra, necesariamente pertenece (de modo expreso y explícito) a la entidad formal de aquel concepto. Ya se sabe, en efecto que si la palabra *móvil* significa algo, necesariamente habrá motor, y si la palabra *techo* significa algo, necesariamente habrá cimiento; pero, a pesar de todo eso, no decimos que el sentido y el significado de la palabra móvil sea el de motor, ni que el sentido y significado de la palabra techo sea el de cimiento... Siendo, pues, esto así volvamos ahora a aquello en que estábamos y digamos que por *sensitivo* entendemos lo que tiene sentidos exteriores... Con todo lo dicho queda determinado qué palabra es, y cómo es, la que significa la quiddidad (māhiyya). Y así quedan resueltas las perplejidades antedichas.

En consecuencia, la palabra que significa algo SUSTANCIAL O ESENCIAL (substancialis: dātī) a una cosa, sin designar precisamente la esencia misma (esse eius: māhiyya) de aquello de que se dice ESENCIAL O SUSTANCIAL (substantialis: dātī) ni de un modo común (género), ni de un modo restringido (especie), no podrá denotar tampoco la más universal de las notas esenciales (substantialibus: dātiyyāt) comunes, porque si denotara esa nota más universal, de algún modo designaría también la esencia común (esse commune: māhiyya). Forzosamente, pues, ha de designar algo más particular que dicha nota universal. Pero siendo (lo esencial) algo apto para distinguir entre sí los seres que lo participan, será apto para designar la entidad determinante (quale quid: anniyya). Por consiguiente, todo aquello que designa algo SUSTANCIAL O ESENCIAL (esse substantiale: dātī) sin designar precisamente la esencia (esse rei: māhiyya) de la cosa, designará consiguientemente la entidad determinante (quale quid: anniyya) [21]:

فاما اللفظ الذاتى للشىء الذى لا يدل على ماهية ما اعتبر
ذاتيته له لا بسبيل شركة ولا خصوص فانه لا يجوز ان يكون
اعم الذاتيات المشتركة والا لدل على الماهية المشتركة بوجه
فهو اذن اخص منه فهو صالح لتمييز بعض ما تحته عن بعض
فهو صالح للانية فكل ذاتى لا يدل بوجه على ماهية الشىء
فهو دال على الانية

[21] AVICENA: *Isagoge*, I, 8, f.° 5^{rb}, 61-5^{vb}, 28: 41, 12-44, 9.

Este es el fruto del minucioso trabajo que Avicena ha venido desarrollando desde la página 28, 13 hasta estas palabras que acabamos de traducir de la página 44, 5-9. Casi cada palabra de Avicena indica un matiz o tesis previamente estudiada. Todo aparece en la forma compendiada de una conclusión que afirma la *esencialidad* de la 'al-māhiyya' en general, de lo que representa al género, de lo que representa la especie, de lo que representa la nota metafísica más general de todas las que entran en una cosa. Pero con todo esto aun faltaría la esencialidad más importante, la que nos enseña a distinguir entre cosas y cosas y responde a la diferencia específica. Ahí se incluyen todas las diferencias que, siendo divisivas de géneros, constituyen las especies y que en el último grado del 'Arbol de Porfirio' es el supuesto o naturaleza individual que se compone con la esencia específica.

Contra la esencialidad de esta nota divisiva de géneros y constitutiva de especies aun presiente Avicena objeciones que inmediatamente se propone y resuelve. En eso aparece la plena reflexión con que el autor procede:

«Pero dirá alguno (a) que precisamente eso mismo que viene bien para designar la entidad determinante (quale quid: anniyya), vendrá bien igualmente para designar la entidad determinable (quid: māhiyya), porque, aunque la palabra *sensitivo*, v. gr., sea rechazada para designar la entidad determinable (quid: māhiyya) del hombre y del buey y del caballo, sea ello de un modo restringido (especie), sea de un modo más común (género), sin embargo, no se la podrá rechazar para designar la entidad determinable (esse: māhiyya) común de los dotados de oído, de vista y de tacto. No conviene, además (b), dividir lo ESENCIAL o SUSTANCIAL (substantiale: ḏātī) en predicable en respuesta al *quid est* (ad quid: mā huwa = = quidditas) y en predicable en respuesta al *quale est* (quale quid: fī ŷawābi ayyi say'in), si se entiende eso de modo que una cualquiera de las dos cosas no esté incluída en la otra. De aquí es que no es evidente que cuando una cosa significa la entidad determinable (quid est: māhiyya) no signifique también la entidad determinante (quale quid: anniyya). Por tanto, en tu mismo sistema se sigue lo que se sigue en el de otros.»

A esto responderemos: La dificultad primera (a) se resuelve con hacer saber que nosotros no negamos que lo que significa la entidad determinante (quale quid: anniyya) de unas cosas no signifique respecto de otras cosas su entidad determinable de éstas (quid: māhiyya). Es más, esto es lo que a veces afirmamos. Pero que *sensitivo* signifique la entidad determinable (māhiyya), bien sea ello de un modo restringido (especie), bien sea de un modo más común (género), del hombre y del caballo y del buey, como *animal*, que además de significar aquello en que el ser animal y el ser sensitivo convienen, significa también una nota ESENCIAL o SUSTANCIAL (ḏātī) al hombre y al caballo y al buey, eso precisamente lo negamos. Por consiguiente, aunque concedamos que *sensitivo* designa algo ESENCIAL o SUSTANCIAL (ḏātī) común a muchas cosas, como también *animal* designa algo ESEN-

CIAL o SUSTANCIAL (d̲ātī) común a muchas cosas, sin embargo, negamos otra cosa, a saber: animal y sensitivo, aunque convengan en lo ESENCIAL o SUSTANCIAL (substantiale: d̲ātī) en que convienen, sin embargo, aun difieren y por eso la palabra animal, ella sola, significa la esencia (esse: māhiyya) común a las cosas de que animal y sensitivo se dicen ESENCIALES o SUSTANCIALES (utrumque substantiale: d̲ātiyyāni). Ahora bien, debes saber que cuando empleamos la palabra ESENCIAL o SUSTANCIAL (d̲ātī) significamos ciertamente algo ESENCIAL o SUSTANCIAL (d̲ātī) de la cosa. Y cuando, por otra parte, añadimos que con esa palabra (d̲ātī) significamos o la esencia (māhiyya) u otra cosa distinta de la esencia (māhiyya), con ello queremos decir que ello es así respecto de una cosa y no respecto de otra cosa distinta. La razón es porque, si prescindimos de eso, entonces podría haber algo que fuese más remoto [más común y más alto en el «Arbol de Porfirio»] que aquella nota ESENCIAL (d̲ātī). Y es que el ser ESENCIAL (d̲ātī) a una cosa como el ser color es ESENCIAL a la blancura, puede ser accidental (ᶜaraḍī) respecto de otra cosa, como el color es accidental al cuerpo. Y esto no obsta a nuestra tesis de que «lo esencial no puede ser accidental», porque lo que entendemos con esta tesis es tan sólo que no puede ser accidental (ᶜaraḍī) a aquella cosa de que se dice esencial (d̲ātī).

«La otra duda (b) se resuelve con decir que por lo que designa la entidad determinante (quale quid: anniyya) entendemos aquello que tan sólo es a propósito para designar la entidad determinante (quale quid: anniyya) sin designar (en aquella circunstancia) una entidad determinable (quid: mahiyyā), de modo que designar la entidad determinante (anniyya) no es significar el concepto constitutivo y perfectivo de la entidad determinable (māhiyya) ni de un modo común (género), ni de un modo restringido (especie), sino que será significar un concepto más particular y concreto. Y cuando decimos: «lo que designa la entidad determinante (quale quid: anniyya)», entendemos por ello ese concepto más particular. Si alguno queda aún con dudas y sigue aún discurriendo sobre cómo se predica *animal* del que oye y ve y toca, a saber: si esa es una predicación que responde a la cuestión *quid est* (mā huwa = entidad determinable), o si no responde; y en el primer caso, cómo puede ser un predicable que responda a la cuestión *quid est*, siendo así que entonces el que ve, el que oye y el que toca serían especies de animales y cosas muy distintas y diversas. En ese caso *sensitivo* no podrá ser predicable que responda a la cuestión *quid est* (mā huwa), puesto que *animal* tendría un significado más perfecto (y más común). ¿Y cómo no lo va a tener si es el predicable más perfecto de todo aquello de que se predica en común? Solución: Ese tal que así duda, debe considerar los fundamentos y explicaciones de los mismos que le damos sobre cómo el *género* se predica de la *diferemcia específica*» [22].

«Como ya todo esto queda así bien declarado y manifiesto, digamos ahora que ESENCIAL o SUSTANCIAL (substantiale: d̲ātī), en cuanto significa la entidad determinable (esse vel quid est: māhiyya) a que se aplica, es predicable en respuesta al *quid est* (mā huwa), mientras que ESENCIAL o SUSTANCIAL (substantiale: d̲ātī), en cuanto significa la entidad determinante (quale quid: anniyya) a que se

[22] Más tarde presentaremos algunos pasajes en que expone esos fundamentos a que Avicena nos remite aquí; véase p. 397-8.

aplica, es predicable en respuesta a qué especie de cosa es en sí (fī ʔawābi ayyi šay'in huwa fī ḏātihi), o sea, en respuesta al *quale quid est* (ayyi mā huwa)» [23].

Para Avicena —lo venimos observando desde el principio— dudar de la esencialidad de la 'al-anniyya' es sencillamente ignorar toda la Lógica. Y no puede ser de otra manera, porque un concepto con el que intencionalmente (no en realidad) dividimos el género y constituímos la especie repugna intrínsecamente a serles tan sólo accidental, aunque es verdad que si no es cuestión de una sustancia física, sino de un accidente físico, el género mismo y la 'al-anniyya' misma y la especie misma constituída serán todos un accidente físico, accidente físico que no por serlo dejará de tener sus partes *esenciales*. Concluyamos el capítulo con Avicena:

«Lo accidental, a su vez (accidentale: ᶜaraḍī), unas veces es por naturaleza algo peculiar de aquello de que se predica sin poder tener inherencia en otra cosa, como *risible* y *escritor* respecto de *hombre* —y entonces se llama propio—; pero otras veces no tiene tan sólo inherencia en ese sujeto, sino que también la tiene en otras cosas, como la blancura la tiene respecto del hombre y respecto de otras cosas —y entonces se llama accidente común.»

Colofón: «De consiguiente, toda palabra universal ESENCIAL, (substantiale: ḏātī), o significa la *esencia* (esse: māhiyya) más común —y entonces se llama género—, o significa la esencia más restringidamente (esse minus commune: māhiyya ajass) —y entonces se llama especie—, o significa algo discriminante (quale quid: anniyya) —y entonces se llama diferencia específica—. En cambio, la palabra universal ACCIDENTAL, (ᶜaraḍī) o es algo propio —y así se llama propio—, o es algo común —y entonces se llama accidente común [24]:

فيكون كل لفظ كلى ذاتى اما دالا على ماهية اعم ويسمى
جنسا واما دالا على ماهية اخص ويسمى نوعا واما دالا انية
ويسمى فصلا واما الكلى العرضى فيكون اما خاصيا ويسمى
خاصة واما مشتركا فيه ويسمى عرضا عاما

Con estas palabras queda la 'AL-ANNIYYA' excluída de entre lo accidental, pero queda también taxativa y señaladamente enmarcada en

[23] AVICENA: ibíd., I, 8, f.° 5^{vb}, 29-6ra, 10: 44, 10-46, 3.
[24] AVICENA: ibíd., f.° 6ra, 10-19: 46, 4-9.

lo esencial. Para Avicena ningún otro elemento esencial hay que sirva para discernir entre cosa y cosa; y el discernimiento que hace es el de poner a cada cosa en su propio acto, *in actu exercito proprio*. Considerada la 'al-anniyya' en el último escalón del 'Arbol de Porfirio es una forma cuyo efecto formal (o uno de cuyos efectos formales) es que hace darse la cosa, de que es esencial, en el mundo de la realidad. Si la cosa ha de ser viva, es la vida misma. No olvidemos para en adelante la afirmación de Avicena: *Toda palabra universal ESENCIAL, supositiva de la 'anniyya'* (dāllā 'alā anniyya) *se llama diferencia específica*. Por tanto, las sentencias en que la diferencia específica entra como sujeto se deben entender de la 'al-anniyya' por ella significada. Las expresiones de la diferencia específica encierran como contenido conceptual lo que es la 'al-anniyya'. Según Avicena, de la esencialidad que se atribuya a la *diferencia específica* depende necesariamente la que se ha de atribuir a la *al-anniyya* y no solamente depende la esencialidad de ésta, sino también todas sus demás propiedades y notas internas. Consiguientemente, en los atributos y aplicaciones de la primera va siempre implícito lo que de la segunda deba decirse. Abreviemos, pues, y tomemos tan sólo ciertas indicaciones:

Etiam differentia non est differentia nisi comparatione eius (generis) quod dividitur in sua *essentia* per illam [25]. Differentia non est differentia uniuscuiusque, sed, secundum hoc quod est divisiva, est unius generis, et secundum hoc quod est constitutiva, est differentia speciei illius generis [26].

Constat enim de hoc quod una differentia non praedicatur prima praedicatione nisi de una specie semper [27]. Nulla differentia recipit magis et minus [28]. Differentia enim est intentio extra naturam generis [29].

De substantialibus magis propria sunt ei genus et differentia, sicut debes intelligere ex praemissis [30]. Quod autem non fuerit substantiale, non erit genus [31]. Differentia vero quae vocatur magis propria, est constitutiva speciei, quae, cum adiungitur naturae generis, efficit illud speciem... et haec est substantialis naturae generis quod constituitur in esse speciei [quod constituit speciem in actu: fi-l-wuŷūd[et haec dat esse et distinguit et designat» [32]. Cuando esto hace la diferencia específica, nada esencial puede quedar por hacer. «Quae

---

[25] AVICENA: ibíd., 6ra, 26-28: 46, 14.
[26] AVICENA: *Isagoge*, II, 4, f.° 11vb, 24-27: 109, 19-21.
[27] AVICENA: ibíd., I, 13, f.° 9ra, 55: 80, 13.
[28] AVICENA: ibíd., II, 3, f.° 11va, 17: 107, 1.
[29] AVICENA: ibíd., II, 4, f.° 11vb, 36: 110, 6.
[30] AVICENA: ibíd., I, 8, f.° 6rb, 24-25: 48, 14-15.
[31] AVICENA: ibíd., I, 10, f.° 7ra, 46: 55, 12.
[32] AVICENA: ibíd., I, 13, f.° 8va, 2-7: 74, 11-15.

[rationalitas[est differentia constitutiva s u b s t a n t i a l i s naturae speciei» [33]. «Differentia et species conveniunt in hoc quod praedicantur de sub se contentis aequaliter et in hoc quod sunt s u b s t a n t i a l i a» [34]. «Differentia est prior specie secundum hoc quod est causa eius, propter quam *debet habere esse* (ᶜilla wuŷūbi wuŷūdihi), cuius comparatio ad speciem est sicut comparatio formae ad compositum» [35]. Muchas veces leemos en los Escolásticos: *Forma dat esse* (composito ex materia et forma). Aquí, según Avicena, hay que decir: *Differentia dat esse* (speciei compositae ex genere et differentia).

Todos estos pasajes [36] y todas estas ideas nos dicen algo de la 'al-anniyya' y todos llevan al menos implícita su esencialidad. Pero Avicena, al resolver una objeción, nos remitía al modo cómo se predican el género y la diferencia. He aquí los pasajes a que parece aludir:

«Predicar el género de la diferencia específica es como predicar el accidente inseparable de la cosa de que se predica, pero *sin intrar* en su quiddidad (fī māhiyyatihi). El género, respecto de la diferencia específica, es como la materia (respecto de la forma) [37]. En cierto modo la relación de la diferencia específica al género es también análoga a la relación de la propiedad que se da en ciertos casos; pero la diferencia específica *da al género la existencia en acto* (lo constituye existente en acto: mawŷūda bi-l-fiᶜl), aunque ni en su definición ni en su quiddidad (wa-māhiyyatihi) entre como constitutivo como de hecho *entra en la anniyya correspondiente* (fī anniyyati), cosa que sucede en otras muchas causas y sucede con la forma respecto de la materia. Esto es así si la diferencia específica es en absoluto algo más restringido o menos común que el género, ni cae absolutamente fuera de él ni en su esencia» [38].

---

[33] AVICENA: ibíd., I, 13, f.° 8va, 26-27: 75, 9.

[34] AVICENA: ibíd., II, 3, f.° 11ra, 53: 103, 10-11.

[35] AVICENA: ibíd., II, 3, f.° 11^{rb}, 6: 104, 7-8.

[36] No es posible transcribir aquí todo. Uno de los más preciosos pasajes sería 8va, 2-9^{rb}, 56: 74, 11-82, 18; pero, como se ve, es demasiado largo.

[37] La idea está muy bien expuesta por Avicena en las siguientes palabras: «Differentia vero quae est post hanc, haec est, quod genus est sicut materia, differentia vero sicut forma. Plenior autem sensus huius est ut dicatur quod idem est sicut materia et non in materia; materia enim non praedicatur de composito, quod compositum sit ipsa; genus vero praedicatur de specie, ita quod species sit ipsum. Materia etiam subiectis duabus formis diversis non comparatur ad utrasque nisi in duobus temporibus; genus vero continet utrasque differentias oppositas in eodem tempore. Sunt autem hic aliae differentiae quae nunc differuntur alias dicendae quandoquidem genus non est materia, nec differentia est forma, sed est sicut materia, eo quod natura eius in intellectu est recipiens differentiam, cui cum advenit differentia, fit ipsum aliquid existens in actu (ṣāra šayʿa muqawwima bi-l-fiᶜl) qualis est dispositio materiae et formae. Quoniam autem est genus differentiae sicut est materia formae, et differentia est generi sicut forma materiae, patet» (AVICENA: ibíd., II, 1, f.° 10va, 40-54: 97, 15-98, 3).

[38] AVICENA: ibíd., II, 4, f.° 11^{vb}, 41 s.: 110, 10 s.

La 'al-anniyya' aviceniana siempre entra constitutivamente (esencialmente) en la composición de las cosas y siempre responde a la diferencia específica (que no puede menos de ser algo esencial de las cosas) y siempre tiene por efecto formal el dar existencia en efecto al género, como se verá igualmente en este pasaje:

«Un cuarto modo diverso de ser consiste en que la diferencia específica se predica por vía de respuesta a *¿qué clase de cosa es?* (min ṭarīq ayyi šay'in), mientras que el género se predica por vía de respuesta a *¿qué cosa es?* (min ṭarīq mā huwa). Pero esta afirmación por sí sola no implica ninguna discrepancia... Igualmente, y además según los principios de ellos, ser el género predicable en respuesta al *quid est* (fī ŷawābi mā huwa) no se opone a que también sea predicable en respuesta al *quale quid est* (fī ŷawābi ayyi šay'in huwa) ni entre ambas cosas va implícita una negación. No es ningún absurdo que lo que constituye la quiddidad de una cosa (māhiyya) *la contradistinga* también de algo que no tiene esa quiddidad (māhiyya), de manera que respecto de aquello en que convienen sea predicable en respuesta al *quid est* (fī ŷawābi mā huwa), mientras que respecto de aquello *por lo que se contradistinguen* sea predicable en respuesta al *quale quid* (fī ŷawābi ayyi šay'in huwa) [39]. Eso no basta para que el género de una cosa sea diferencia específica (de otra cosa) bajo dos respectos, si es esa la discrepancia que se va buscando. Nada obsta para que el género de una cosa sea también diferencia específica (respecto de otra cosa), ni para que la diferencia específica de una cosa sea género respecto de otra cosa. En cuanto yo entiendo no hay en eso absurdo alguno: *sensitivo* es, en cierto modo, género del que oye, del que ve, etc., mientras que es diferencia específica respecto de animal... Es cosa muy diversa ser predicable en respuesta al *quid est* (fī ŷawābi mā huwa) y ser predicable por vía de respuesta al *quid est* (min ṭarīq mā huwa), como es cosa muy diversa «la quiddidad' (al-māhiyya) y 'el componente de la quiddidad' (al-dājil fī-l-māhiyyati). Predicable por vía de respuesta al *quid est* (min ṭarīq mā huwa) es todo 'componente de la quiddidad' contenido en esa dirección; pero 'un componente de la quiddidad', él solo, no puede ser supositivo de la quiddidad (completa). En cambio, predicable en respuesta al *quid est* (fī ŷawābi mā huwa) es aquello que, por sí solo y sin más, da respuesta plena cuando se pregunta *qué cosa es* (mā huwa). Así, pues, la diferencia específica entra en la quiddidad [es componente de la], pero es predicable por vía de respuesta al *quid est* (min ṭarīq mā huwa), porque es parte de la cosa que responde al *quid est* (ŷawāba °an mā huwa), pero ella sola no es predicable en respuesta al *quid est* (fī ŷawābi mā huwa)...» [40].

Si ahora recordamos las objeciones que se proponían contra la esencialidad de la 'al-anniyya', se verá que éstos son los pasajes a que Avi-

[39] Obsérvese que aquí aplica Avicena a la 'diferencia específica' las mismas expresiones que vimos que aplicaba a la 'al-anniyya' (p. 386-95). Ni puede ser otra cosa dentro del sistema y de la afirmación de que la palabra universal esencial supositiva de la 'al-anniyya' se llama diferencia específica.

[40] AVICENA: ibíd., II, 1; léase todo el pasaje, f.° 10^{rb}, 11-10va, 15: 94, 4-96, 18.

cena nos remitía. Como la diferencia específica es un elemento quidditativo o esencial, lo será igualmente la 'al-anniyya', a la que representa en la predicación de las cosas.

La tesis de la esencialidad de la 'al-anniyya' la prepara y defiende Avicena con una diligencia y amplitud desconocida respecto de otras tesis suyas. La constante aplicación en todo el resto de la 'Isagoge' es también un hecho evidente, hecho que lleva siempre consigo una afirmación callada de aquella esencialidad.

3. *Conclusiones.*

Queríamos examinar la conformidad o disconformidad de Avicena con Aristóteles [41]. En la traducción de la 'Metaphysica' del griego al árabe se interpreta por 'al-māhiyya' o por palabras sinónimas el aristotélico: τὸ τί ἔστιν, mientras que la fórmula: τὸ τί ἦν εἶναι y las equivalentes se interpretan por la palabra 'al-anniyya'. Además, en aquella traducción la 'al-anniyya' y lo que distingue entre sí unas cosas de otras aparecen en plena correspondencia y relación. Quizá diga alguien que el capítulo 5 del VIII de la 'Metaphysica' habla de diferencias accidentales. No lo discutiremos. Pero es un hecho que Avicena lo aplica y entiende también de las diferencias específicas *esenciales*. Nada obsta, pues, para que digamos que toda esta doctrina aviceniana es igualmente aristotélica.

Gundisalvo interpretó la 'al-anniyya' por *quale quid*. No halló sustantivo latino para esta traducción y acabó por conservar la árabe: *hanitas* o *anitas*: *a)* En el 'De definitionibus' de Isaac: 319, 3.17; *b)* En el 'Liber introductorius': 52, 22; *c)* En los 'Maqāṣid' (metaphysica): 25, 25; 120, 7; *d)* En la 'Metaphysica' del Šifā', donde hasta una decena de veces los editores pusieron *unitas* por *anitas*: *Metaph.*, VIII, 4 f.°, 99ra, 18-19: Library of India Off., ms. 477, f.° 240^{r}, 10; 99ra, 62: 240^{v}, 5; 99ra, 62: 240^{v}, 6; 99ra, 63: 240^{v}; 99ra ,64: 240^{v}, 7; 99^{rb}, 3: 240^{v}, 9; 99^{rb}, 4: 240^{v}, 9; VIII, 5, f.° 99^{vb}, 49: 242^{r}, 11-12; VIII, 6, f.° 100^{rb}, 5: 242°, 22. Otros dos casos añadió Gundisalvo en que parece haber leído mal el texto: VIII, 4, f.° 99^{rb}, 45 y 47: 242^{r}, 11 y 12. En todos estos casos erróneamente se pone *unitas*

[41] La tradición, referente al significado de la 'al-anniyya', suficientemente claro en la *Theologia* de Aristóteles, necesariamente llevaba también a Avicena a buscar cierta coincidencia con las ideas platónicas. Pero en la *Isagoge*'—dice—no hay lugar para exponer lo que son las *quidditades en sí mismas* y si son *similitudines* (ideas platónicas) o si son otra cosa (12va, 33-37). De esa cuestión no se deben preocupar los lógicos en cuanto lógicos (3^{vb}, 10-15). Dejaremos, pues, el estudio de este asunto y cuestión para otro trabajo.

en vez de *anitas*. Quizá sea preferible el *quale quid*, ya que todos nuestros buenos lógicos latinos nos enseñan: 'Differentia enuntiatur [in Arbore Porphyrii] *adiective* per modum qualitatis; genus et species exprimuntur *substantive* per nomina. Ideo genus et species praedicantur *in quid*; differentia in *quale quid*: *in quale*, quia concipitur ut qualitas; *in quid*, quia constituit essentiam'. La interpretación de Gundisalvo debe, pues, darse por correcta, como era correcta la exposición de Avicena.

La 'al-anniyya', pues, es, según Avicena, algo ESENCIAL en todas las cosas que la tienen. Y esta primera propiedad lleva en sus senos como en semilla fecunda todas las demás propiedades y todo lo que hay que decir de la 'al-anniyya', aun considerada como algo trascendente, pues tambien los trascendentes se predican.

Si la 'al-anniyya' es algo esencial y nos la representa la diferencia específica, nuestro modo de hablar la expresará *necesariamente* a modo de cualidad, como algo adjetivo, como algo accidental o como accidente. Se deberá, pues, examinar en qué sentido se llama accidental y debemos conocer lo que sobre este punto dice Avicena.

Si es algo esencial de alguna manera ha de identificarse con la esencia, porque en ninguna cosa hay dos esencias en acto. Se deberá, pues, examinar en qué sentido se identifican y en qué sentido se distinguen la 'al-māhiyya' y la 'al-anniyya', sobre todo en las cosas que encontramos en este mundo. ¿Qué dice Avicena?

Si la 'al-anniyya' es algo esencial y el 'al-wuŷūd' es también algo esencial, ¿en qué difieren y en qué coinciden ambos términos y de qué viene la coincidencia o la discrepancia que pueda afirmarse o negarse en esas palabras? Algo queda indicado; pero Avicena debe darnos más amplias explicaciones.

Estos y otros problemas parecidos nos han de ocupar en otros artículos; pero se encuentran ya implícitos en la esencialidad de la 'al-anniyya'.

MANUEL ALONSO ALONSO, S. I.

Universidad Pontificia de Comillas.

CARACTER ABSOLUTO DEL CONOCIMIENTO EN SUAREZ

I. *El tema de la Verdad en Suárez.*

Si entre las obras de Suárez tuviésemos un tratado de Lógica, estaría notablemente simplificado el tema de la presente investigación, pues los autores antiguos bajo el nombre de Lógica no solían tratar meramente los problemas de la Lógica formal, sino también los que hoy llamamos criteriológicos, que en gran parte enlazan con los temas metafísicos. Para citar sólo un ejemplo, recordemos la Lógica de Juan de Santo Tomás, cuyo mismo título ya indica que sale de los límites de una mera lógica formal, pues es *Ars Logica seu de forma et materia ratiocinandi,* la cual incluye, v. g., un detallado análisis de los diez predicamentos aristotélicos o categorías. Si poseyéramos un tratado de Lógica de Suárez muchas de las cuestiones sobre el carácter absoluto del conocimiento verdadero hallarían en ella por lo menos los elementos principales para recoger fácilmente la doctrina sobre esta interesante cuestión.

Consta, sin embargo, que Suárez escribió una Lógica. El mismo hace alusión a ella y remite al lector a lo que en ella demostró; por ejemplo, en el tratado *De Anima,* al afirmar que el universal físico, o sea considerado en cuanto está en la realidad extramental no proviene del entendimiento, dice: "el universal en el primer sentido no es hecho por el entendimiento, sino que está presupuesto a su conocimiento. Esta conclusión ya ha sido demostrada por nosotros en la Lógica" [1].

Esta Lógica, sin embargo, se perdió [2]. Es, pues, preciso echar mano

[1] DA 4, 3, 23: Universale primo modo non fit ab intellectu, sed illius cognitioni supponitur. Haec in logica probata est a nobis, atque etiam inferius magis probanda.

[2] El P. Raúl de Scorraille, S. I., en su gran obra sobre Suárez pone en duda la autenticidad de la cita que dan Sommervogel y sus antecesores con el título: *Logica Francisci Suarezii in Hispania e Ms. edita,* Leopoli 1735, atribuyendo esta obra

de todas sus obras para hallar dispersa la doctrina que Suárez tiene sobre la Verdad y el carácter absoluto del conocimiento.

Por otra parte, no es nuestro intento ceñirnos al examen de la Verdad, entendida en sentido meramente lógico; nuestro intento es examinar el carácter absoluto de la Verdad; pero para exponer este carácter absoluto es preciso partir de la génesis de la cuestión, es decir, cómo aparece nuestro conocimiento, qué caracteres tiene; cuál es su fundamento, dejando de lado los puntos que no conducen directamente al tema que vamos a investigar.

Ante todo puede ocurrir a alguien la duda de si efectivamente se hallará en las obras de Suárez un todo coherente escogiendo piezas que se hallan dispersas a través de tantos años de escritor y de tan diversos escritos. Ya desde ahora puedo avanzar que sí; que Suárez, a pesar de la aparente fluctuación del estilo de sus disquisiciones (estilo que ha engañado a algunos, pero cuya prolijidad es sólo un artificio metódico

---

a la redacción de alguno de sus discípulos. El P. Ernest-Marie Rivière, S. I., en su *Suares et son oeuvre à l'occasion du troisième centenaire de sa mort. I. La Bibliographie des ouvrages imprimés et inédits*, Toulouse 1918, opone a Scorraille la sugerencia de que Suárez dictaba personalmente sus cursos, según él mismo recomendaba en 1586 (pág. 5) y, finalmente, pone en duda la autenticidad de la obra (pág. 12). Me parece, sin embargo, que es incuestionable que Suárez escribió esta Lógica, puesto que él mismo la cita y remite al lector a ella. Es verdad que puede objetarse que esta cita que yo he aducido está sacada del tratado *De Anima*, tratado que sólo fue redactado por él parcialmente, pues al terminar los 12 primeros capítulos le sorprendió la muerte, de modo que el resto fue redactado por sus hermanos en religión, los cuales dicen: "Hoc, inquam, inchoatum opus, ex iis commentationibus, quas Soarius juvenis quidem aetate, sed jam doctrina longaevus auditoribus propinaverat, complendum censuimus, tum ut tantam invidae mortis injuriam vindicaremus, lectorque haberet, unde desiderium mitigaret: tum etiam, quia praedicti commentarii per se dignissimi sunt qui lucem aspiciant, cum ipsius Soarii ingenium, methodumque quam in aliis servat libris multum spirent, ac cum inchoato opere valde cohaereant: tum denique quod ea erat Soario mens, quam hausimus ex ore, ut in Metaphysico opere, atque tractatione de anima, tanquam in penu reponeret, quae ludi magistri depromerent, suisque auditoribus multo sine labore exponerent" (DA 1, 12, 22). Pero el P. Luis de Lossada, S. I., tan fiel seguidor de Suárez, en su notable obra *Cursus Philosophici*, en su tercera parte, editada en Salamanca en 1735 (la Censura de la Orden es de 1720, por tanto en esta fecha la obra estaba ya escrita) en la *Animastica seu tractatio de Anima* cita con frecuencia el tratado *De Anima* de Suárez, como cosa corriente y admitida, aun los capítulos posteriores al 12 (v. gr. Disp. II, cap. I, núm. 22; ed. Barcelona, J. Subirana 1883, vol. 8, pág. 75, et passim). Más aún, es inverosímil que los que recogieron sus cuadernos introdujeran subrepticiamente una autocitación a la Lógica, no habiendo para ello ningún interés particular. Por otra parte, el P. Lossada en su Lógica cita copiosamente las Disputaciones Metafísicas de Suárez, pero nunca la Lógica de Suárez (como tampoco lo hace en sus *Summulae* de 1721), lo cual demuestra que no había ninguna edición impresa anterior a 1720. Más aún, el hecho de que ni siquiera haga alusión a alguno de sus manuscritos de Lógica (*Soarius Juvenis* —dice en otras ocasiones— parece indicar que la Lógica de Suárez estando todavía manuscrita se perdió bastante antes de 1720 y que, por tanto, es verosímil la sugerencia de Sommervogel referente a la obra editada en 1735 (aunque no por el motivo que da Rivière). De hecho se ven en las Bibliotecas manuscritos (de los que copiaban al dictado los alumnos en clase y abundan) con el título de Lógica "ad menten Suarezii".

expositivo para agotar cada materia), tiene una síntesis perfectamente definida, que va manifestándose en cada tratado, en cada cuestión, para manifestar siempre la concepción sumamente unitaria que lo inspira todo.

II. *Primera aproximación previa.*

Antes de que aduzcamos copiosos textos para demostrar que es de él cada uno de los puntos que forman el tema del conocimiento absoluto en Suárez, será útil que de modo previo o provisorio demos una síntesis o resumen de su concepción, que a continuación será ampliada y corroborada.

La clásica definición de la Verdad como adecuación entre dos, mente y cosa, se halla en Suarez; como también la triple división de la Verdad en lógica, ontológica (o trascendental) y moral.

Cierta diversidad ya aparecería en cuanto quisiésemos definir qué se entiende por "adecuación", qué se entiende por "mente" y qué se entiende por "cosa". En efecto, si la Verdad lógica es conformidad de la mente con la cosa, ¿de qué cosa se trata? ¿De la cosa en cuanto previamente se me ha *presentado* a mi espíritu? ¿O quizá por cosa se entenderá la realidad, a veces física, en cuanto está meramente en sí, excluyendo toda presentación mental?

Es bien patente que el tomismo interpretado por Cayetano y el interpretado por Suárez son dos concepciones muy diversas. El tomismo de Cayetano de tal manera interpreta la Verdad como asimilación de la forma de la cosa, que por una parte supone que en la cosa hay una composición real de un elemento material o potencia y un elemento formal o acto, y por otra parte supone que ante la mente conocedora se ha verificado la función paralela, propia de la ideogenia, de desmaterializar lo material-individual con que la sensación suministra a nuestra mente el objeto: con esta forma o acto, el entendimiento posible pasa al acto de conocer; esta forma, así como sería ilimitada en la realidad (si no fuese limitada por la potencia o materia) así se hace ilimitada en la mente al quitar su materialidad, pasando con ello a universal. El paralelismo es, pues, perfecto y hay cuatro cuestiones que están ahí mutuamente conexas:

1.ª Ilimitación del acto en la realidad extramental (es decir, en cuanto antecede a toda abstracción de nuestra mente) con sus consecuencias de un "esse" distinto real y positivamente de la esencia; y la individuación de la esencia universal, mediante la materia cuanta;

2.ª si conocer es poseer la forma cognoscible, es imposible que en la mente espiritual esté la realidad material sensible, y por tanto la mente no conocerá el singular, sólo poseerá el universal o forma cognoscitiva, privando la imagen de la fantasía o sensación, de sus elementos materiales individuantes, para asimilar la forma o acto;

3.ª por consiguiente la Verdad supondrá un paralelismo mente-objeto, paralelismo que si se entiende bien la frase sin exagerar su alcance, podría llamarse de *conformidad inmediata:* así como en la realidad extramental hay una forma inteligible, así en la mente conocedora hay (de modo no físico como en la realidad, pero sí de un modo intencional) la misma forma inteligible;

4.ª brota de ahí la definición de lo que se entenderá por "objeto", por "concepto formal" y por "concepto objetivo".

Por "objeto" propiamente debería entenderse no meramente el singular, sino el singular en cuanto portador de una estructura íntima que lo hace realmente compuesto de un elemento limitante (en la realidad misma) y de otro ilimitado (en la misma realidad).

De otro lado está la mente conocedora, y en ella se distinguirá un doble aspecto: la forma intencional que informa la mente (o concepto formal) y el aspecto representativo que hay en esta forma (o concepto objetivo). Ambos, concepto formal y concepto objetivo, están, pues, en la mente.

Si quisiésemos usar una semejanza para sensibilizar esta concepción, pensaríamos (a pesar de las inexactitudes que hay en toda comparación) en el caso del hombre que no puede mirar el sol directamente, pero lo mira en un espejo menos brillante, que fuese producción inmanente del mismo conocedor. El concepto será "id in quo" la mente ve el objeto; la "intentio mentis" al conocer se dirigirá al espejo. No se requerirá ningún verbo mental distinto, pues la misma asimilación vital de la forma inteligible en el conocedor, será conocer.

Comparando ahora esta concepción con la de Suárez notamos que en la de éste no habrá por parte del objeto aquella especie de orden "absoluto" tomístico que, supondría que *antes* de cualquier acto universalizador mental, habría en la realidad extramental algo no-singular, sino universal o ilimitado; lo cual no es, ciertamente, el platonismo clásico, pero es una doctrina afín, o si se quiere, una clase de platonismo, que tropieza con sus mismos problemas y desemboca en las mismas aporías de Platón.

Además, los tomistas al explicar la participación (cómo el contingente participa del necesario, cómo una especie universal se hace singular) si sus autores son suficientemente profundos se hallan con que sus soluciones postulan implícitamente que *una misma* realidad universal es poseída parcialmente por varios, solución que trae recuerdos de emanatismo o panteísmo, o que si se entiende a manera de un mero fundamento, con elementos no realmente distintos antes de la abstracción mental, recae en la solución de Suárez.

Pero además, una potencia que fuera *pura* potencia, sin nada de acto, habría de ser considerada con todo rigor lógico como *totalmente* ininteligible (si en tanto se conoce algo en cuanto sea actual) y por tanto sería parecida a la contradictoria cosa *en sí* de Kant, totalmente ininteligible por hipótesis, pero de hecho parcialmente entendida: en realidad es designada por nuestra mente (más aún, le asigna el tomismo una acción: la de limitar físicamente); se le asigna por tanto de hecho una perfección, un acto; se le supone la perfección de no ser algo contradictorio, etc., pero sobre este acto de la potencia se plantearían los mismos problemas en cuanto a su ilimitación o limitación por sí misma. Esto aparte de contradicciones particulares, como es por ejemplo la de que en la individuación sería la potencia (la materia cuanta) la que daría a la esencia universal la perfección de individualizarse, con una inversión de las denominaciones potencia-acto, que muestran el carácter ficticio de una tal distinción real.

Parecidos a estos problemas, que surgen por parte del objeto o cosa, son los que surgen por parte del conocedor: si el conocimiento es asimilación de la forma cognoscible, en el caso de la visión beatífica de Dios no habría en la mente humana conocimiento porque no habría ninguna forma que separar y universalizar; pero más

urge la dificultad para el caso de conocer una esencia posible: conozco, por ejemplo, la esencia del número cuatro, que es venir después del tres y antes del cinco en el orden de designación; conozco el principio de no-contradicción; y no veo cuál es la forma que he separado en estos casos, para universalizar un concepto desmaterializándolo, si en este caso el objeto o esencia ya no tenía materia.

Pero además, el ser individual en cuanto individual sería incognoscible por la mente; sin embargo, es un hecho de experiencia que antes de formar el concepto universal "soles", conocemos y hablamos del "sol", de éste, del único que vemos, de tal manera que un hombre sencillo a quien se le hablase de los "soles" hallaría dificultad en entender qué es lo que le quieren decir[3]. Más aún, ¿cómo podría nuestra mente tener "reconocimiento" de los individuos, si no hubiese en ella "conocimiento?" ¿Cómo separaría a un individuo singular de otro si no hubiese en ella ninguna especie del singular como singular? El hombre procediendo de modo humano, es decir, dándose cuenta de que se da cuenta, dice "éste es aquel Luis que conocí"; luego en su espíritu ha de haber cierta aprehensión de "este hombre Luis" si es el espíritu el que ha de reconocerlo. No sirve decir que el entendimiento se vuelve al fantasma imaginativo del hombre singular para asimilar, o captar, o conocer este fantasma, pues vuelve el problema de cómo no puede conocer al individuo singular material y, sin embargo, cómo podría conocer su imagen sensible, que es singular y material en cuanto a su contenido; pero si no conoce tampoco el fantasma del singular, ¿cómo la mente puede referirse a Luis y no a otro, a través del mero concepto universal de "hombre"?[4].

Con esta tesis de que hay en la mente cierta asimilación intencional del singular, también se enlazan dentro del suarismo las demás posiciones, es decir: lo que primero se ofrece (id quod ob-jicitur menti) es el singular; luego hay especie impresa del singular y cierta asimilación intencional del singular; éste es, pues, el primer objeto o cosa conocida.

Por consiguiente no se requiere que la realidad tal como se "ob-jete" u ofrezca, sea una realidad ya compuesta de potencia-acto: siendo un singular (que contiene, como diremos más adelante la capacidad de dar una noción universal por precisión mental), de la operación de la mente provendrá toda universalización; y por tanto de modo paralelo el universal no se formará por liberar la forma de la materia individuante, sino por prescindir de las singularidades individuales, habiendo como elemento previo ante la mente sólo elementos singulares "semejantes", es decir, que pueden tomarse a la vez como convenientes o como disconvenientes, según que abstraigamos o no abstraigamos, al representárnoslo. Tenemos, pues, también en la concep-

---

[3] DA 4, 3, 8: Antequam sciat unusquisque reflecti descendendo a natura universali ad singularia, novit ipsa singularia. Rusticus enim cognoscit Petrum, resque caeteras individuas, ac circa illas ratiocinatur immediate, cum prorsus ignoret naturas universales; DA 4, 3, 15: Rudes, quia unicum vident solem, conceptum Solis in communi non formant, sed illius tantum quem vident, ut quisque etiam apud se compertum habebit, antequam hasce abstractiones noverit: ergo formatur prius conceptus hujus Solis, quam Solis in communi, ille autem conceptus ["hujus" Solis] apud intellectum est, cum ridiculum sit existimare rusticos homines nunquam intellectu solem concipere, cum circa illum utrumque ratiocinetur.

[4] DA 4, 3, 8: Ergo occurrentibus sensui aliis hominibus, intellectus nullam de caetero speciem acquiret: ergo non posset illos distincte congnoscere, cum ibi nulla esset conversio ad phantasmata, siquidem intellectus nullam haberet speciem desumptam ab eorum phantasmatibus; cfr. ibid. n.° 7.

ción de Suárez un cierto paralelismo entre objeto y mente, pero no es un paralelismo tan acentuado e ingenuo como aparece en el tomismo:

1.º No habrá en la realidad óntica un acto ilimitado en el sentido de distinción real y positiva; por tanto ni el "esse" realmente distinto de la esencia, ni la individuación por un principio extrínseco a la naturaleza universal en el orden de lo extramental;

2.º conocer será, pues, poseer intencionalmente la forma de la cosa conocida, pero no se entienden estas palabras literalmente al modo tomista, al modo de una forma que se desprende como una crisálida de la materia, volatilizándose hacia la zona de lo universal, sino como una forma que es *toda* la misma realidad singular, expresada con precisión, es decir, más abstractamente[6]; ya veremos después de qué manera el singular contiene en sí el universal, en cuanto realiza la exigencia o necesidad de no-contradicción, que es expresada por la mente de un modo absoluto o universal;

3.º por consiguiente el paralelismo mente-objeto requerido por toda verdad no será un paralelismo tan acentuado como en el tomismo; no será un paralelismo como el que antes hemos llamado de "conformidad inmediata": en la realidad singular habrá una exigencia, una capacidad, para que la mente la exprese con una formulación absoluta; es decir, el "fundamento" (de que constantemente nos habla Suárez) será, por ejemplo, la necesidad absoluta o exigencia del singular para no poder no-ser en cuanto sea, necesidad requerida para que cualquier expresión intencional o esencia exija de un modo absoluto predicaciones universales y necesarias; de modo semejante el fundamento óntico suficiente para formar el concepto universal será que en la realidad haya cierta *semejanza* de todos los entes objetados o presentados a la mente, lo cual da pie para que la mente pueda expresarlos prescindiendo del aspecto desemejante o diferencial, es decir, universalizando. El fundamento requerido será otras veces (como en el caso de la esencia-existencia) la realidad de un ente necesario, cuya esencia es existir, es decir, que imposibilita toda expresión mental precisiva, mientras que hay entes contingentes que nacen, mueren, se mudan, porque su esencia no es existir, sino existir hipotéticamente (si son producidos) y parcialmente (en cuanto a tal esencia): con ello permiten que la mente pueda expresar su esencia prescindiendo de que tenga su existencia *actual* o meramente aptitudinal, es decir, sólo posible; el fundamento del universal será también cierta comunidad de naturaleza entre la facultad conocedora y la realidad presentada, comunidad que se debe a que ambas proceden del mismo ejemplar último o Esencia Divina y también de su eficiencia, raíz última de la analogía.

4.º Brota de ahí la definición de lo que Suárez entenderá por "objeto", por "concepto formal" y por "concepto objetivo". Por "objeto" o cosa entenderá primariamente el singular, que no contiene en sí ningún elemento que liberado de una potencia limitante en la realidad extramental, se hiciese infinito en su línea: el objeto o cosa tiene todo él (no sólo una parte o forma) el carácter de cierta actualidad: por consiguiente todo él tiene la exigencia o necesidad de no-poder no ser en cuanto sea, necesidad que será expresada por la mente de un modo universal y necesario (es decir, por un concepto universal) con sólo que prescinda de su concreción individual

[6] DM 8, 1, 4: Unde objectum sic sumptum ut cognitum, vel repraesentatum, non potest alia ratione dici conforme sibi in esse reali, nisi quia ipsa forma, qua cognoscitur vel repraesentatur, habet immediatam conformitatem cum re cognita, vel repraesentata secundum se; ergo in hoc consistit primo ac per se veritas cognitionis.

con que se presenta ante la mente realizando esta necesidad que lo empapa todo. Pero nada impide que aquello que la mente primero ha universalizado, es decir, que ha expresado universalizándolo, sea luego el nuevo objeto sobre el que formulará otro juicio: se hallará, pues, la mente ante un objeto ilimitado o universalizado, pero no porque primariamente se le haya ofrecido así ante la mente en la realidad extramental, sino debido a su operación anterior precisiva o universalizadora.

De otro lado está en la mente el "concepto formal", es decir, verbo o cualidad que inhiere en la mente informándola con una semejanza intencional; habrá en este concepto formal, ciertamente, una representación objetiva, pero al llamarlo "concepto formal" no consideramos su aspecto objetivo, sino el aspecto de que "informa" y denomina con ello "conocedor" al que conoce. Pero así como en el tomismo había una entidad o concepto universal que era *inmediatamente* semejante a la forma de suyo ilimitada de la realidad singular (y esta paridad era el fundamento de la verdad del conocer), en cambio, para Suárez habrá entre la mente y el objeto singular en cuanto *meramente existente en sí,* un intermediario, el concepto objetivo: el concepto objetivo ni es la cosa como *meramente* en sí, ni lo pensado como *meramente* pensado, sino el cruce de ambos: es decir, "la cosa como pensada", o si se quiere, aquella expresión vital que se forma en mí con la cual el objeto se me presenta (*ob-jicitur,* concepto "objetivo") a mi mente para formular de él así presentado la predicación del primer universal. Es decir, la correspondencia que ha de haber entre inteligible e inteligencia para que se pueda producir la intelección será, para Suárez, la correspondencia entre "concepto objetivo" (que está en conexión con la cosa como meramente en sí) y "concepto formal", la cual correspondencia no se daría si no se extendiese hasta el binomio "concepto objetivo" y "objeto formal", necesario para que se forme de hecho un "concepto formal" que sea predicado de la cosa con verdad.

Si quisiésemos usar una semejanza para sensibilizar esta concepción suarística no diríamos como para el tomismo que recurrimos al caso del hombre que forma en sí una especie de espejo para mirar *en él* al objeto, sino que su intención o intencionalidad se dirigirá al objeto en sí (físico muchas veces) por medio del concepto objetivo que es la cara con que se le presenta este objeto a la conciencia. Por esto, cuando la cosa no existe y es una mera esencia posible, queda todavía este concepto objetivo; si ni siquiera es posible, sino un ente de razón, contradictorio, hay concepto objetivo (aunque en este caso es puramente producción mental, ficción sujetiva). Hay por tanto en la Verdad lógica una mediación que no se da en el conocer que tiene Dios, cuya misma esencia infinita es a manera de especie para conocer comprehensivamente las cosas; ni se da esta mediación en el caso de la visión beatífica, por motivos diversos.

El concepto formal será, pues, "id quo" la mente percibe el objeto que le ha sido presentado; la "intentio mentis" al conocer se dirige al objeto. Cierto que se dirige a la cosa en cuanto "ob-jetada" o presentada al espíritu en el primer contacto sujeto-objeto, o concepto objetivo (pues de lo contrario, ¿de quién diría esto o aquello?); por tanto el concepto objetivo será propiamente, según la ceñida expresión de Suárez en uno de sus textos, "id quod cognoscitur", aquello que alcanzamos del objeto. Por un lado dependiendo este objeto así presentado vitalmente ante la mente, dependiendo, digo, "effective et causaliter" de la realidad *en sí* (que más o menos mediatamente ha contribuído a presentársele con tal grado de perfección) tendrá semejanza con la cosa *en sí,* en cuanto meramente existente o física (si se trata de algo que existe) y sucederá por otro lado que por la cosa *representada* conoceremos algo de lo en *sí* (se evita radicalmente el kantismo), pero no la conoceremos exhaustivamente, no com-

prehensivamente según concebiría el racionalismo y el idealismo, sino en la misma medida en que el espíritu es capaz de captar esta presencia y el objeto es capaz de presentarla, es decir, con la coincidencia "concepto objetivo"-"objeto formal" de cada facultad. Si, por tanto, el "concepto objetivo" en parte depende del objeto *en sí* (en cuanto que procediendo efectiva y causalmente de él, trae su semejanza) entonces este concepto objetivo o "cosa en cuanto presentada" permitirá definir la Verdad como adecuación del concepto formal con la cosa *en sí*.

Si llamásemos a una fotografía (para usar una comparación no en igual sentido que antes, pero algo parecida) "concepto formal", no diríamos que la fotografía o imagen es verdadera representación de la cosa porque lo que nos aparezca o represente de la cosa ante la máquina fotográfica ("concepto objetivo") sea conforme con la cosa (esto se da por evidente), sino porque la fotografía es conforme con la cosa, naturalmente mediante el "concepto objetivo", que es cosa, pero en cuanto "ob-iecta" o patente al espíritu: "Consiste [la Verdad] en cierta representación intencional, a saber, aquélla con la cual acaece que el entendimiento por el acto o juicio percibe la cosa, como está en sí. Y así esta conformidad es cierta debida proporción y referencia entre la percepción del entendimiento y la cosa percibida [...] Como cuando decimos que esta imagen es apropiada, porque representa así tal como la cosa es, no comparamos la cosa misma representada consigo misma [en cuanto *meramente* existente en lo físico] sino la imagen con la cosa" [6].

No obstante, para evitar equívocos conviene advertir lo siguiente: cuando se presenta al espíritu el primer singular, por ejemplo el hombre Luis, no podría decir yo nada de "Luis" sino en cuanto esta realidad *en sí* ha sido presentada a mi conciencia. Esta "cosa como conocida" es lo que hemos llamado concepto objetivo, que es algo que ni está meramente en la realidad física, ni meramente en el espíritu, sino algo que tiene a la vez una doble existencia: físicamente está en la realidad, intencional o sea representativamente está en la mente. Ahora bien, es evidente que también podría fijarme en el aspecto "formal" que tiene esta representación (puesto que está informando mi conciencia o mente); pero ahora no nos interesa fijarnos en este aspecto, sino en el otro más principal e importante, que es el hecho de que es "la cosa" así "ob-iecta" a mi conciencia. Viene ahora el segundo paso, que es predicar de este objeto un universal, por ejemplo "ser": la mente ha descubierto en la cosa que le ha sido "objetada" algo (prescindamos en este momento de lo que es) que está incluído en la cosa singular presentada, es decir, el contenido del concepto universal: la mente entonces dirá "esto" (singular, presente, Luis) es "ser". Es evidente que en

[6] DM 8, 1, 6: Consistit ergo in quadam repraesentatione intentionali, qua, scilicet, fit ut intellectus per actum, vel judicium ita percipiat rem, sicut in se est. Atque ita haec conformitas est debita quaedam proportio et habitudo inter perceptionem intellectus, et rem perceptam. Quae proportio recte explicatur illis verbis, quod *res cognita ita repraesentatur seu judicatur sicut in se est*, quibus non comparatur res ipsa cognita ad seipsam in se, ut Durandus ait, sed comparatur cognitio ipsa, seu judicium intellectus, ad rem cognitam, in ratione repraesentatis et repraesentati, et ideo nulla est falsitas in illa comparatione. Sicut quando dicimus hanc imaginem esse propriam, quia ita repraesentat sicut res est, non comparamus rem ipsam repraesentatam ad seipsam, sed imaginem ad rem.—El subrayado es mío.—El texto en que Suárez trata más largamente sobre el concepto formal y objetivo está en DM 2, 1, 1.—Como complemento del presente estudio véase el artículo del que éste es como continuación, *Metafísica de la Forma*, "Pensamiento" 14 (1958) n.º 55, pág. 263, el cual especialmente estudia las nociones de concepto formal y objetivo en Suárez con sus consecuencias en orden a la doctrina sobre la Verdad.

este nuevo acto que es el juicio puedo también fijarme en el aspecto objetivo que tiene (y en este sentido hablaré del concepto objetivo del ser, es decir, de aquella *comunidad o semejanza* esencial con que se me presenta toda realidad, que me permite formar un concepto formal con una representación); no obstante, en este momento no nos interesa tanto fijarnos en el aspecto *representativo con conveniencia respecto de la cosa*, cuanto fijarnos en el aspecto de "forma", de "formal", que tiene este concepto, es decir, aquello que me da propiamente Verdad, que es el juicio. Sin embargo, nada impide que en un ulterior concepto pase a ser objeto, aquello que antes era concepto formal (y todavía presente en mí—dice Suárez—, o en el mismo concepto o en su especie) y será el nuevo concepto objetivo de otro juicio: diré, por ejemplo, "ser es bueno", en el cual lo que me es ahora presentado a la mente, lo objetivo, viene, ciertamente, de la cosa en sí, pero mediatamente, gracias a una universalización con la que no me era primariamente objetada la cosa singular, sino por una operación mental (por tanto sin ilimitación del acto en la realidad física, ni esencias platónicas universalizadas en la realidad, pero importando, eso sí, que en la realidad primariamente objetada, o sea en el singular, ya esté contenido el universal en aptitud, es decir, esté contenido que aun el contingente tenga verificada en sí la necesidad absoluta de unidad del ser o no contradicción, lo cual es el aspecto "ilimitado" o "necesitante" o "absoluto" con que encuentro dotada la realidad física, es decir, el fundamento objetivo de toda predicación, de toda ciencia.

Lo expuesto hasta aquí ha sido un como anticipo o visión sintética, previa y provisoria no de todo lo que hemos de investigar sobre la Verdad absoluta en Suárez, sino de la síntesis de conjunto en que adquieren pleno sentido los textos de él que ahora examinaremos. Visión sintética destinada a facilitar desde el principio el trabajo analítico que va a seguir. No obstante, advierto que si bien en este trabajo analítico se aducirán textos de Suárez copiosamente y se examinarán en pormenor diversos puntos de este conjunto, ni será necesario detenerse en los puntos más conocidos y admitidos, ni será preciso que el orden del estudio sea el mismo que hasta aquí ha precedido.

III. *La correspondencia entre "objeto formal" y "concepto objetivo".*

Ante todo es patente, como acabamos de decir, que Suárez, lejos de hablar de la Verdad con una actitud de realismo ingenuo, se plantea claramente la cuestión: formulamos el juicio sobre las cosas que anteriormente han sido aprehendidas: "el juicio es la adhesión de la potencia a la *cosa conocida por el acto emitido por la misma*, por lo cual se realiza sobre las cosas *anteriormente aprehendidas*" [7], pues para que la cosa pueda ser aprehendida es preciso que "en el entendimiento vitalmente en cierto modo se forme" [8].

[7] DA 3, 6, 4: Quare dicendum proprium judicium esse adhaesionem potentiae ad rem cognitam per actum ab ipsa elicitum, quo circa res ante apprehensas versatur.

[8] DA 3, 5, 11: [Verbum mentis] esse id, quo ipsum objectum cognoscitur tanquam conceptu formali rei cognitae, siquidem ut res possit intelligi, necesse est ut intellectu vitaliter quodammodo formetur.

Si conozco, por ejemplo, una esencia, se da realmente en la naturaleza: se llama "la naturaleza así conocida, primera intención objetiva, o concepto objetivo" [9] pues "el concepto objetivo no es nada más que el objeto, en cuanto conocido o aprehendido por tal concepto formal [10], y por consiguiente, al formar por abstracción un nuevo concepto formal, realmente lo predicaré de la cosa antes aprehendida que es el ser mismo de la cosa: "cuando el entendimiento juzga, compara la cosa en cuanto simplemente concebida de una manera con el mismo ser de la cosa, y conoce la conformidad que entre sí tienen, por lo cual no sólo conoce la cosa sino también conoce la verdad" [11].

Tiene, pues, este concepto objetivo dos aspectos: el de ser "objetivo" y el de llamársele "concepto" por denominación extrínseca o mental, es decir, no como si su contenido representativo no estuviera intrínsecamente en la realidad ofrecida, pues ser "concepto objetivo no añade nada a la cosa, sino la denominación de ser término de un concepto formal" [12].

Puedo, pues, fijarme por separado en cada uno de los dos aspectos del concepto objetivo. Reparando ahora en el primero, lo atribuiré a la realidad, a aquello con que se me presenta; en este sentido diré, por ejemplo, que hay en la realidad el concepto objetivo de ser: "todos los seres reales verdaderamente tienen cierta semejanza y conveniencia en la razón de ser; pueden, pues, ser concebidos y representados bajo esta razón precisamente en que entre sí convienen; pueden, pues, bajo esta razón constituir un concepto objetivo" [13]; pues la mente "en el objeto, que considera, no abarca todo lo que está en él, en cuanto existe en la realidad, sino sólo según cierta conveniencia y semejanza que varias cosas tienen entre sí, la cual es considerada como algo uno bajo aque-

---

[9] DA 4, 3, 21. [Essentia] primum realiter datur in natura seu ipsa est natura, cognosciturque ab intellectu directa cognitione, quae solet dici prima intentio, seu conceptus formalis: natura vero sic cognita prima intentio objectiva, sive objectivus conceptus.

[10] DM 2, 2, 3: Conceptus objectivus nihil aliud est quam objectum ipsum, ut cognitum vel apprehensum per talem conceptum formalem.

[11] DM 8, 3, 12: Dum autem intellectus componit, comparat rem ut simpliciter conceptam uno modo, ad esse ipsius rei, et cognoscit conformitatem quam inter se habent, et ideo non solum rem, sed etiam veritatem cognoscit.

[12] DM 8, 7, 25: Conceptus objectivus nihil praeter rem addit, nisi denominationem termini conceptus formalis.

[13] DM 2, 2, 14: Omnia entia realia vere habent aliquam similitudinem et convenientiam in ratione essendi; ergo possunt concipi et repraesentari sub ea praecise ratione qua inter se conveniunt; ergo possunt sub ea ratione unum conceptum objectivum constituere.

lla razón" [14]. Así por ejemplo, para formar el concepto universal "hombre", me encuentro con que ante este concepto formal que formaré, *el hombre*, en cuanto se le ofrece [objicitur] a tal concepto, no está representado según todo aquello con que existe en la realidad, sino según la conveniencia que varios hombres tienen entre sí, el cual es concebido como algo *uno* bajo esta razón [15].

Podría, en cambio, fijarme en el otro aspecto, y entonces podría hablar del concepto objetivo contenido en el concepto formal; y puesto que la Verdad como se ha dicho, es conformidad "entre la cosa y el concepto formal o idea" [16], podré también decir que predico un concepto objetivo de la cosa existente, por ejemplo, si digo que Pedro es ser, le predicaré el concepto objetivo de ser (que antes me había sido ob-jetado u ofrecido por la realidad, pero que ahora está ya informando mi mente): por tanto, lo que del hombre singular, Pedro, "se predica, es el concepto objetivo" de ser [17].

Con esto se enlaza una doctrina filosófica muy diversa de la del tomismo, en cuanto que la esencia que según ella se predicará de la realidad existente, no es preciso que nos haya sido objetada ya universalizada, sino que se predicará la esencia tal como la mente antes ya la había concebido y por tanto universalizado: "el entendimiento no compara la cosa representada sino en cuanto concebida por él" [18].

Es decir, dentro de la concepción tomista, la forma, de suyo universal, ilimitada, que ha sido singularizada y limitada en la realidad extramental, es la forma que aprehende o asimila la mente al desmaterializar lo ofrecido por el fantasma imaginativo o sensación, de suerte que conocer es poseer intencionalmente la forma que está en la realidad físicamente. Por tanto, esta universalización, ilimitación, que la mente le atribuye para conocer, ya la encuentra hecha en la realidad en cuanto que sin la materia o potencia limitante la forma se convertiría en ilimitada, universal. Podría, por consiguiente, decirse (no digo que de hecho lo for-

[14] DM 2, 2, 16: In objecto, quod considerat, non comprehendit totum quod est in illo, prout a parte rei existit, sed solum secundum aliquam convenientiam vel similitudinem quam plures res inter se habent, quae per modum unius sub ea ratione considerantur.

[15] DM 2, 2, 16. Homo, ut objicitur tali conceptui, non est repraesentatus secundum omnem modum quo in re existit, sed secundum convenientiam quam plures homines habent, qui per modum unius sub ea ratione concipiuntur. Cfr. 2, 2 ,17: id quod immediate et adaequate objicitur huic conceptui formali, est secumdum rationem praecisum a proprio conceptu objectivo.

[16] DM 8, 7, 25: [Conformitas] inter rem potius et conceptum formalem seu ideam.

[17] DM 2, 2, 11: Nam id quod praedicatur [de singulari Petro] est conceptus objectivus [entis].

[18] DM 8, 3, 18: Intellectus non comparat rem repraesentatam nisi ut a se conceptam.

mulen así todos los tomistas) que el entendimiento al juzgar enuncia que la forma que se hace universal (por quitarle la materialidad) en la mente, estaría del mismo modo en la realidad si la potencia limitante le fuese por imposible abstraída. La síntesis filosófica de Suárez es en esto radicalmente diversa: "no que cuando el entendimiento juzga, juzgue que de tal manera está la cosa, como está la forma que *formal* o *inhesivamente* está en el entedimiento, sino que juzgue que se halla de tal manera, como la forma aprehendida por el entendimiento, y por consiguiente implícitamente juzgue que se halla la cosa como la *forma* o *sea el concepto formal* representante en el entendimiento, porque el concepto formal, en cuanto representante, equivale a uno mismo con la cosa representada" [19].

Esta doctrina tiene hondas repercusiones sobre el modo de concebir la Verdad absoluta, como es obvio. Pero ocurre la pregunta: si a la universalidad o necesidad con que aparece el conocimiento quiditativo, es decir, universal o científico-filosófico, no corresponde en la realidad aquel grado de ilimitación o cierto acto tomista que con prioridad de naturaleza estuviese como universal, ilimitado en la realidad extramental, ¿qué objetividad hay en la Verdad? En otras palabras, ¿cuál es el fundamento de los universales y por tanto de la Verdad?

En este punto creo que algunos han interpretado equivocadamente a Suárez, porque imaginan que la "semejanza" de varios es tomada por él como mera explicación *del modo psicológico* de hacer el concepto universal (cuando en realidad él admite que a partir de *un solo* singular puede formarse el universal), sino que esta "semejanza" entre varios es *uno de los elementos ontológicos* requeridos para que tenga valor, fundamento objetivo, el concepto, mientras que el nominalismo le negaría al concepto universal toda correspondencia con la realidad, por el hecho de que nada extramental sea ilimitado, y por otro extremo el tomismo atribuiría a la realidad objetiva cierto platonismo.

Suárez innumerables veces alude al fundamento objetivo de la realidad extramental, diciendo que hay entre los diversos entes objetados ciertas semejanzas, similitud, conveniencia, que es la unidad formal o fundamental requerida, no una unidad real y numeral: "la unidad del concepto objetivo no consiste en una unidad real y numeral, sino

[19] DM 8, 3, 18: Non, quod quando intellectus componit, judicet ita se habere rem, sicut et forma, quae formaliter seu inhaesive est in intellectu, sed quod ita judicet ita se habere, sicut est forma apprehensa per intellectum, et consequenter in actu exercito judicet ita se habere rem, sicut est forma, seu conceptus formaliter repraesentans in intellectu, quia conceptus formalis, ut repraesentans, tanquam unum quid censetur cum re repraesentata.

en una unidad formal o sea fundamental, que no es nada más que la sobredicha conveniencia y semejanza [20].

Es obvio que lo afirme así: pues si antes ha afirmado que conocemos ante todo los seres singulares, y cada singular es (en cuanto singular) distinto de los demás, habrá objetivamente una cierta semejanza desemejante, lo cual es fundamento ontológico para que la mente los considere no en cuanto desemejantes, sino precisamente en cuanto semejantes, es decir, en cuanto hay en la realidad singular esta universalidad fundamental.

Por tanto, es falso imaginar que según Suárez no podría formarse por la mente un concepto universal a partir de la presentación ante los sentidos *de un solo objeto singular* (con tal que hubiese en él los cáracteres de posibilidad de otros semejantes a él, o fundamento ontológico de la universalidad). Hablando de la distinción, clásica en la escolàstica. entre la abstracción formal y la total, o si se quiere, entre la precisiva y la total, o bien a veces llamadas formal y universal, es decir, la primera con que se forma la comprehesión de un concepto X, la segunda con que se le atribuye la extensión de predicarse unívocamente de sus inferiores P, Q, R, S,... dice Suárez, sobre el modo de formar el universal en el primer sentido: "Se puede abstraer la naturaleza común por una pura precisión de naturaleza *de un solo inferior sin ninguna comparación* [...] como acaece cuando de solo Pedro simplemente prescindo las propiedades individuantes, y quedo en la consideración de la naturaleza humana. Por esta noticia puramente precisiva juzgan algunos que no se hace ningún universal. Pero más verdadero es decir, que por ella también se hace el universal absoluto" [21].

---

[20] DM 2, 2, 14: Ut diximus, unitas conceptus objectivi non consistit in unitate reali et numerali, sed in unitate formali seu fundamentali, quae nihil aliud est quam praedicta convenientia et similitudo.

[21] DM 6, 6, 11: Primo enim abstrahi potest natura communis per puram praecisionem naturae ab uno inferiore absque ulla comparatione, vel superioris conceptus ad aliquem inferiorem. vel ipsorum inferiorum inter se, ut quando a solo Petro simpliciter praescindo individuantes proprietates, et sisto in humanae naturae consideratione. Et per hanc notitiam pure praecisivam putant aliqui nullum universale fieri. Verius tamen est per eam etiam fieri universale absolutum, juxta ea quae de secunda opinione diximus. Nam hoc etiam probant rationes factae; quamquam haec notitia non sufficiat ac cognoscendam in natura sic concepta universalitatem seu superioritatem, quam habet, ut jam dicam [es decir, no basta lo dicho para conocer el universal en el segundo sentido, o sea, como dotado de la precisión total, es decir, la que permite predicarlo de los inferiores; por esto añade]: Secundo abstrahi potest natura communis per comparationem singularium, seu inferiorum inter se, ut quando conferendo Petrum cum Paulo, cognosco eos esse inter se similes in natura humana. Quae comparatio supponit priorem praecisionem, nam supponit de utroque singulari cognosci esse talis naturae, unde supponit conceptum talis naturae, ut praescinditur a singulis individuis. Unde per hanc comparationem solum additur cognitio convenientiae et similitudinis plurium inferiorum in tali abstracta ac praecisa natura.

Comparemos ahora brevemente esta doctrina con aquella otra doctrina que Suárez califica diciendo que pone un cierto universal *ante rem*, de un modo absoluto, y veremos en seguida que ha de negar, como carente de fundamento, este modo de explicar el carácter absoluto de la Verdad: para la opinión de los tomistas habría "una cierta universalidad, que no consiste en una relación *secundum esse*, sino en una propiedad absoluta de la naturaleza dotada de tal unidad y comunidad; esto suele ser llamado por algunos *universale ante rem;* el cual, si se diese, sería absoluto; con todo verdaderamente no se da" [22].

El número de veces que en los escritos de Suárez sale a la luz ya la afirmación, ya la comprobación de que el fundamento óntico u objetivo requerido para que pueda tener valor absoluto el universal, es la presencia de "semejantes", "semejanza", "cierta conveniencia", etc., es un número muy considerable. Sólo algunos ejemplos de ello: en la Disputación destinada a estudiar de propósito cuál es la unidad formal y universal, cita la "semejanza" y los "semejantes" [23], "los universales son posibles en razón de los singulares posibles" [24]; "para la unidad del concepto formal, basta que de parte del objeto se suponga una unidad fundamental del concepto objetivo, que consiste en una semejanza o conveniencia de varios singulares en una unidad formal; pues esto ya basta para que el entendimiento por su fuerza y eficacia de entender pueda abstraer un concepto objetivo común" [25]; "puede decirse comunicable la naturaleza de suyo en el sentido antes explicado, porque no le repugna que tenga varios individuos entre sí semejantes, en la esencia y naturaleza, ni a un individuo repugna que tenga otro semejante, la cual repugnancia, sin embargo, no basta para el universal, como se ha dicho" (pues se requiere además la acción de la mente que prescinda de lo diferencial, es decir, que considere los semejantes en cuanto son semejan-

[22] DM 6, 5, 8: Universalitatem quamdam, quae non consistit in relatione secundum esse, sed in proprietate quadam absoluta naturae habentis talem unitatem et communitatem; hoc solet vocari ab aliquibus universale ante rem; quod si esset, absolutum esset; tamen revera nullum est.

[23] DM. 6, 1, 13: Similitudo, similia; cfr. 6, 2, 5.

[24] DM. 6, 3, 8: Universalia esse possibilia ratione singularium possibilium [es decir, si aquella esencia no permite la coexistencia de otros, si no fuesen posibles otros singulares, como es, por ejemplo, el caso de nuestra noción de Dios, no podríamos formar el universal].

[25] DM. 6, 3, 11: Ad unitatem conceptus formalis satis est ut ex parte objecti supponatur unitas fundamentalis conceptus objectivi, quae consistit in similitudine seu convenientia plurium singularium in unitate formali; nam hoc satis est ut intellectus suavi et efficacia intelligendi possit abstrahere conceptum objectivum communem.

[26] DM. 6, 5, 3: Potest enim natura dici communicabilis de se in sensu superius explicato, quia non repugnat illi habere plura individua inter se similia in essentia et natura neque uni individuo repugnat habere aliud sibi simile, quae tamen non repugnantia non sufficit ad rationem universalis, ut dictum est. [Y prosigue]: in ipsa

tes)[26]; se fundan empero en las cosas mismas, no en cuanto en ellas la naturaleza tenga alguna universalidad, sino en cuanto en los mismos individuos hay conveniencia y semejanza en la esencia y en sus propiedades, y en la intrínseca conexión que entre sí tienen esencia y propiedades, por razón de lo cual se abstraen conceptos objetivos comunes, de los cuales se hacen predicaciones *universales, necesarias* y de *eterna verdad,* en cuanto son abstraídas del tiempo"[27]. Más aún, de Dios mismo dice, "concibiendo los singulares en cuanto son en sí, ve en ellos la semejanza que entre sí tienen"[28] lo cual lo dice a propósito de su creación; y a propósito de "ser" nota de nuevo "cierto fundamento de semejanza"[29], "porque realmente todos los seres tienen en la realidad aquella semejanza y conveniencia, bajo la cual el entendimiento los concibe cuando concibe *ser*"[30], lo cual aflora constantemente a la pluma de Suárez, cuando trata de fundamentar la unidad absoluta de las predicaciones o conceptos universales[31].

Más aún, en eso nos da el último fundamento de la analogía del ser: así como el efecto comunica o participa algo de la naturaleza de la causa, es decir, le es en algo semejante (más en las causas unívocas, menos

---

enim natura reali nulla est aptitudo positiva et realis ad plures differentias individuales, sed solum est non repugnantia in ipsis etiam individuis, ut habere possint alia sibi similia. Et inde provenit, et quod natura dicatur communicabilis seu apta ut sit in multis, et quod talis natura non possit adaequate contrahi per unam differentiam individualem [pues sólo en Dios sucede esto, y, por tanto, así como es esencialmente *a se*, así mismo es esencialmente individual e incomunicable no pudiéndose multiplicar la esencia divina, ni formar un concepto universal verdaderamente tal de Dios, pues la noción de "dioses" es un pseudo-concepto contradictorio en sí mismo].

[27] DM. 6, 5, 3: Fundantur autem in rebus ipsis, non quatenus in ipsis natura habet aliquam universalitatem, sed quatenus in ipsis individuis est convenientia et similitudo in essentia et proprietatibus ejus, et in intrinseca connexione quam inter se habent essentia et proprietates, ratione cujus abstrahuntur conceptus communes objectivi, ex quibus fiunt universales praedicationes, necessariae ac perpetuae veritatis, prout a tempore abstrahuntur. (El subrayado del texto es mío.)

[28] DM. 3, 5, 11: Concipiendo ergo singularia prout in se sunt in eis videt similitudinem quam inter se habent.

[29] DM. 2, 3, 11: Supposito aliquo fundamento similitudinis, convenientiae, aut eminentiae ipsarum rerum.

[30] DM, 2, 4, 13: Quia revera omnia entia habent in re eam similitudinem et convenientiam, sub qua intellectus illa concipit, cum concipit ens.

[31] DM. 2, 4, 16: Habent unitatem fundatam in reali similitudine vel convenientia, quam inter se habent. Ea enim quae in re diversa sunt, in eo ipso in quo distinguuntur, possumt esse similia: quin potius similitudo intrinsece postulat distinctionem secumdum rem cum aliqua unitate rationis, seu formali, aut fundamentali, nam *idem* non est proprie sibi simile; DM 2, 1, 11: similia in ratione essendi; 2, 2, 8: scilicet quatenus sunt inter se aliquo modo similia, et conveniunt in essendo; 2, 2, 12: Concluditur solum repraesentare illas prout inter se conveniunt, et aliquo modo similes sunt, quod est intentum; 2, 2, 14: Omnia entia realia vere habent aliquam similitudinem et convenientiam in ratione essendi; ergo possunt concipi et repraesentari sub ea praecise ratione qua inter se conveniunt ergo possunt sub ea ratione unum conceptum objetivum constituere [...] ita quodlibet ens habet aliquam convenientiam et similitudinem cum quolibet ente; [...] est ergo in re ipsa aliqua convenientia et similitudo inter entia omnia realia.

en las análogas o genéricas, no en las equívocas de que no tratamos ahora, pues no son verdaderas causas sino ocasión o prerrequisito) así todos los entes contingentes tendrán cierta semejanza entre sí, porque todos proceden de Dios como de causa última; luego bajo este contenido común (común si la mente prescinde de lo diferencial) porque son tomados en cuanto semejantes, hay la posibilidad de la analogía del ser: "la criatura también participa de algún modo del ser de Dios, y por eso se dice por lo menos que es un vestigio de Él a causa de alguna conveniencia y semejanza en ser; por esto investigamos el ser de Dios partiendo del ser de las criaturas, y de modo parecido el ser de la substancia partiendo del de los accidentes" [32].

Otro elemento hay además en la filosofía suarista para explicar el carácter absoluto de la Verdad, carácter absoluto que aparece en los universales o esencias o "posibles", según la terminología de entonces. Este otro elemento, más radical, que se añade al anterior, puede brevemente enunciarse así: en el singular está implícitamente contenido el universal, pero el singular realiza de un modo absoluto la exigencia de no-contradicción o unidad del ser, luego en el singular que me es ofrecido primariamente, hallo la base suficiente de la formulación de la Verdad absoluta. Veamos en pormenor algunos de estos puntos.

En el tratado *De Angelis*, dice hablando de las especies de las cosas singulares: "las cuales representan también las naturalezas universales no abstraídas, sino en cuanto están en los singulares" [33]. Por esto en el tratado *De Anima* explica que basta la especie del singular para formar el concepto singular y el universal, porque "en lo inferior, están contenidos todos los superiores, y así la especie que lo representa es un

[32] DM. 2, 2, 14; Creatura etiam participat aliquo modo esse Dei, et ideo dicitur saltem esse vestigium ejus propter aliquam convenientiam et similitudinem in essendo; qua ratione ex esse creaturae investigamus esse Dei, et similiter ex esse accidentis esse substantiae; 2, 2, 14: Analogia entis non est in aliqua forma, quae intrinsece tantum sit in uno analogato et extrinsece in aliis, sed in esse seu entitate, quae intrisece participatur ab omnibus; in illa ergo ratione habent omnia realem convenientiam, et consequenter unitatem objectivam in ratione entis; 2, 2, 16: In objecto quod consideret, non comprenhendit totum quod est in illo, prout a parte rei existit, sed solum secundum aliquam convenientiam vel similitudinem, quam plures res inter se habent, quae per modum unius sub ea ratione considerantur; 2, 2, 16: Homo, ut objicitur tali conceptui, non est repraesentatus secundum omnem modum quo in re existit, sed secundum convenientiam quam plures homines habent, qui per modum unius sub ea ratione concipiuntur; 2, 2, 17: Per conceptum formalem entis, neque Deus, neque substantia creata, neque accidens repraesentantur, secundum modum quo inter se sunt, neque prout inter se differunt, sed solum prout aliquo modo inter se conveniunt, ac similia sunt; ergo id quod immediate et adaequate objicitur huic conceptui formali, est secundum rationem praecisum a proprio conceptu objectivo substantiae vel accidentis.

[33] AN. 2, 14, 1: Species rerum singularium, quae naturas etiam universales non abstractas, sed prout in singularibus sunt, repraesentant.

principio suficiente de conocer a éstos" y añade que, efectivamente, con la especie del objeto singular se captan "los universales contenidos en el singular" [34].

Basta en efecto que la Verdad "posita in esse" (es decir, la que versa sobre un objeto existente, o considerado como existente) encuentre en el singular la "necesidad compuesta", es decir, la exigencia de que "cuando la cosa es, se dice necesariamente que es"; ahora bien, esta evidencia absoluta "por sí e inmediatamente se ofrece a tal conocimiento" partiendo del singular [35].

Una nueva consecuencia que sacamos en nuestra investigación de los constitutivos de la Verdad absoluta ha de ser anotada ahora como otro tercer elemento: cierto paralelismo que ha de haber entre "concepto objetivo" y "objeto formal", de suerte que si en el objeto formal bajo el que la mente alcanza algo, hay cierta infinitud (es decir, universalización, necesidad, y por tanto algo afirmado absolutamente) le corresponda también en el concepto objetivo, o "facies" con que nos afecta la cosa singular presentada ante la conciencia, una cierta infinitud que no es (como hemos visto en Suárez) un "esse" ilimitado en el orden extramental, sino esta como encarnación y realización concreta, hasta en los contingentes, de la absoluta exigencia de no-contradicción, lo cual afianza el hecho de que todos sus predicados se le deberán atribuir con absoluta necesidad, eternidad y universalidad, en cuanto realmente le pertenezcan, es decir, en el mismo sentido en que sean tales.

Ante todo afirma Suárez la correspondencia que ha de haber entre inteligible e intelecto, pues dice: "todo lo que es inteligible puede ser conocido por el intelecto, pues inteligible e intelecto se corresponden mutuamente" [36]. Precisamente por esto ha empezado señalando tantas veces que aunque no haya en la realidad un ilimitado o universalizado "ante rem" (al modo de idea platónica o acto ilimitado tomístico) ha de haber por lo menos una cierta universalidad, la cual la ha hallado en el hecho de que las esencias singulares, es decir, existentes y contingentes, es decir, con "semejanza", con "conveniencia", lo cual ya da un elemento

[34] DA. 4, 3, 12: Quoniam in inferiori omnia superiora continentur, sicque species repraesentans illud sufficiens principium est cognoscendi ista [...]. Ergo intellectus agens a principio imprimit tantum speciem rei singularis, per illamque possibilis attingit tam singulare ipsum, quam universalia in eo contenta.

[35] AN. 2, 33, 14: Unde fit, ut talis cognitio possit esse evidens de contingenti veritate posita in esse, quia ad hanc evidentiam sufficit illa necessitas composita, qua res, quando est, necessario esse dicitur. Et hoc modo dicitur illa veritas in ordine ad clarum intuitum immediata, et per se nota: quia per se et immediate objicitur tali cognitioni.

[36] DA. 4, 1, 2: Quidquid est intelligibile, potest intellectu cognosci, nam intelligibile et intellectus sibi mutuo respondent, atque adaequantur.

objetivo, es decir, una cierta universalidad; pues, en efecto, es bien objetiva la semejanza que hay entre los seres singulares (existentes o posibles, poco importa). Por esto nos dice: "hay que notar que la naturaleza, que es concebida universal por el entendimiento, se halla en las mismas cosas y que *a parte rei* tiene *una cierta universalidad que consiste* en una unidad de la misma naturaleza existiendo en muchos" [37]; y en otro texto afima: "el universal en el primer sentido no es hecho por el entendimiento, sino que se presupone a su conocimiento" [38].

Por consiguiente se corresponden mutuamente la cierta ilimitación fundamental con que nos aparece la realidad singular, o concepto objetivo, y aquella cierta infinitud o ilimitación del objeto formal con que la mente captará *el ser de los entes* (si se me permite emplear por una vez una expresión de tipo heideggeriano), o si se prefiere, el ser en cuanto ser. Dice, pues, Suárez sobre esta correspondencia "concepto objetivo", "objeto formal", en el tratado *De Angelis:* "Hay que advertir que de dos maneras puede ser asignado un objeto adecuado a una potencia, a saber, o bien *in esse rei*, es decir, según una conveniencia real (sería el caso del paralelismo platónico o platonizante), o bien *in esse objecti*, es decir, en alguna razón formal, bajo la cual todo aquel objeto es captado. Es decir, en otras palabras, suele este objeto dividirse en material y formal, o en objeto formal, que es alcanzado por la potencia, y la razón formal, bajo la que lo alcanza" [39]; por lo cual toma a veces en un mismo contexto indistintamente las nociones de "attingibilitates" de la cosa y "rationes" mentales que la captan al modo mental, es decir, abstracto [40].

[37] DA. 4, 3, 21: Notandum est, naturam, quae ab intellectu universalis concipitur in rebus ipsis reperiri, et a parte rei habere universalitatem quamdam, quae in unitate ejusdem naturae in multis existentis sita est.—Por esto a veces afirma que en la realidad no hay ningún universal (DM. 6, 5, 3; 6, 5, 8; DA. 4, 3, 21: non est quidem in natura ipsa realiter quia natura, ut diximus, realiter non est abstracta) entendiendo entonces que en la realidad extramental no hay ningún elemento singularizado por otro, es decir, al modo platónico-tomista. Afirma, en cambio, que hay otra clase de universalidad en las cosas, ésta que llama fundamental.

[38] DA. 4, 3, 23: Universale primo modo non fit ab intellectu, sed illius cognitioni supponitur.

[39] AN. 2, 2, 5: Advertere oportet, duobus modis posse objectum adaequatum potentiae assignari, videlicet, aut in esse rei, seu secundum convenientiam realem, aut in esse objecti, seu in aliqua ratione formali, sub qua totum illud objectum attingitur. Quod aliis verbis solet hoc objectum in materiale, et formale distingui, seu in objectum formale, quod potentia attingit, et rationem formalem, sub qua illud attingit.

[40] AN. 2, 2, 24: Hae omnes et similes diversitates, seu attingibilitates solum sunt denominationes extrinsecae a potentiis, quae illis variis modis possunt talia objecta attingere, ergo non distinguuntur potentiae ex diversis rationibus, seu attingibilitates ejusdem objecti adequati, sed potius ex diversitate intellectuum provenit, quod ipsa objecta diversis modis attingibile sit. Propter quam rationem multis non placet modus hic distinguendi intellectus ex objecto, quando alioqui in objecto reali et adaequato conveniunt. Sed nihilominus responderi potest, negando illas diversas rationes, seu attingibilitates, quae in objecto considerantur, esse tantum denominationes extrinsecas a poten-

Por esto tenemos el aserto de que el modo humano de conocer, supone por parte de las mismas cosas una cierta conveniencia paralela, para que sean aptas para ser captadas o alcanzadas así: el modo humano de conocer es con cierta referencia o proporción a lo material; "pero este modo de conocer supone por parte de las cosas, aun inmateriales, una cierta conveniencia, o conjunción con las cosas materiales, por cuya razón sean de suyo aptas para ser conocidas de tal manera. Y así, aunque nuestro entendimiento tenga por objeto adecuado terminativo el ser, en cuanto ser, no obstante lo mira en cuanto es de suyo apto para ser entendido de aquella manera. Lo mismo pasa proporcionalmente con el entendimiento angélico: pues todo lo entiende según su modo y por especies acomodadas a su modo de conocer y así por parte de los cosas supone una aptitud, para que por tales o cuales especies, sea representable" [41]. Concuerda, pues, con esto lo que dice de paso, y que es sumamente significativo: "las especies de las cosas singulares, que representan también las naturalezas universales no abstraídas, sino en cuanto se hallan en los singulares" [42].

IV. *La Verdad absoluta.*

Hemos recogido en los apartados anteriores varios puntos de la doctrina de Suárez que están enlazados unos con otros para constituir un todo doctrinal coherente sobre el hecho de la Verdad absoluta. Ahora será conveniente comprobar con textos del mismo Suárez que éste afirma repetidas veces el carácter absoluto de la Verdad, y algunas de las notas con que la designa.

Y ante todo la afirmación de que nuestro conocimiento empieza siempre por los sentidos, por los datos de la sensibilidad; pero que no son éstos suficientes para que se dé el salto desde el orden físico al meta-

---

tiis distinctis, vel actibus earum provenientes; nam ante has denominationes consideranda est aptitudo ex parte objecti, ut tali, vel tali modo attingibile sit [terminada esta discusión, concluye sintetizando su pensamiento así]: ita ergo in eodem ente intelligibilii possunt distingui diversae aptitudines, ut hoc vel illo modo repraesententur et secundum illas possunt plures intellectus distingui.

[41] AN. 2, 2, 25: Hic autem intelligendi modus supponit ex parte ipsarum rerum etiam immaterialium convenientiam aliquam, vel conjunctionem cum rebus materialibus, ratione cujus de se aptae sint tali modo cognosci. Et ita licet noster intellectus habeat pro objecto adaequato terminativo ens, in quantum ens, nihilominus respicit illud, prout de se aptum est tali modo intelligi. Idemque est cum proportione in intellectu angelico: nam omnia intelligit juxta modum suum et per species accommodatas suo modo cognoscendi et ita ex parte rerum supponit aptitudinem, ut per tales, vel tales species aliter, et aliter repraesentabile sit.

[42] AN. 2, 14, 1: Species rerum singularium, quae naturas etiam universales non abstractas, sed prout in singularibus sunt, repraesentant.

físico. Es decir, para demostrar al empirismo o psicologismo que ha de darse un salto a un orden absoluto, superior a una mera colección de singulares, que es la necesidad o universalidad del todo potencial, no es buen camino empeñarse en hallar en el dato sensible por mero análisis (como en un todo *actual*) un elemento que fuera el ser así universalizado o ilimitado. Esto lo pretendió hacer Rosmini [43] y por ello no tuvo más salida (para reaccionar contra el empirismo por un lado, y por otro lado contra la absurda solución kantiana de una síntesis *meramente* a priori de la facultad *sola)*, no tuvo más salida, decía, que atribuir a la realidad misma extramental un elemento o forma ilimitada, el "ser", que como "ser" estuviera en el orden extramental, lo cual estaba muy cerca del ontologismo; o mejor, era *una* clase de ontologismo y de panteísmo. Por esto ya nos ha dicho Suárez (según hemos visto) que para explicar el universal no basta el fundamento de la "semejanza" que hay objetivamente entre los seres que nos son ofrecidos por los sentidos: "fundamentalmente, es verdad, por fuerza de dicha semejanza, formalmente empero por la razón, pues la definición es obra de la razón [44]; "pues la universalidad como tal dice alguna indivisión, pues de lo contrario no sería universalidad, sino sólo multitud; pero ésta no puede ser indivisión que convenga a las cosas tal como están en sí, sino sólo en cuanto substrato de los conceptos de la mente; luego la unidad que de ahí se toma, no es real sino de la razón" [45]; es decir, uno de los fundamentos ontológicos requeridos para el universal (el hecho de que hay en el objeto singular ofrecido, la capacidad para que pueda haber otros semejantes a él, lo cual no sucede, por ejemplo, al concebir la esencia del Ser Necesario o *a se*) no basta para el universal: "ésta no-repugnancia no basta para la razón del universal, como ya se ha dicho" [46], pues se requiere además la acción del entendimiento, que considere estos semejantes *en cuanto semejantes.*

Por consiguiente, si bien es verdad que el universal empieza siempre por el sentido, no obstante esto, no es un fundamento suficiente (o si se quiere, "no se funda en él", entendiendo estas palabras en el sentido de

---

[43] Véase mi estudio: *La intuición del ser en Rosmini, frente a la abstracción del concepto ser en Suárez.* "Pensamiento" 11 (1955) 433-451.

[44] DM. 6, 2, 13: Fundamentaliter quidem ex vi dictae similitudinis, formaliter autem per rationem nam definitio opus rationis est.

[45] DM. 6, 2, 15: Nam universalitas *ut sic* dicit aliquam indivisionem, alioqui non esset universalitas, sed multitudo tantum; sed illa non potest esse indivisio quae conveniat rebus ut in se sunt, sed solum ut substant conceptibus mentis; ergo unitas, quae inde sumitur non est realis, sed rationis.

[46] DM. 6, 5, 3: Quae tamen non repugnantia non sufficit ad rationem universalis, ut dictum est.

"fundamento adecuado, suficiente") sino que el entendimiento lo toma como meramente "ministro" para intuir su orden propio de los principios "per se nota": la filosofía "aunque empiece por el sentido, con todo no siempre se funda en él; sino que lo usa como ministro para percibir por el entendimiento las naturalezas de las cosas; conocidas éstas, hace una demostración a priori por los principios *per se* y evidentes por sus mismos términos al entendimiento, ni puede uno imaginarse otro modo con que por medio de la metafísica se tenga ciencia más perfecta o más evidente de las cosas naturales que de esta suerte" [47].

Empecemos, pues, afirmando ante todo el hecho de que hay proposiciones de "eterna verdad", es decir, de carácter "absoluto", en cuanto abstraídas de todo tiempo en su formulación: "las cuales son llamadas necesarias, porque son de eterna verdad. Y entre ellas hay algunas que tienen causa de su necesidad, como las proposiciones mediatas, que se demuestran por los primeros principios; otras que no tienen causa [es decir: término medio de demostración, lógicamente anterior a lo demostrado], como los principios *per se nota*" [48]; "de donde concluímos que no se pueden llamar *eternos* según una existencia real que tuvieran en el orden extramental. Se llaman, pues, estos universales de *perpetua verdad,* según el *esse essentiae,* o sea potencial" [49].

Se plantea la objeción de los que hacen radicar esta necesidad en la existencia contingente, pues, pereciendo ésta, perecería la Verdad de esas proposiciones, y ya no serían necesarias: "porque si, quitada la existencia, perece la esencia [física], aquellas propocisiones, pues, en las cuales se predican los predicados esenciales de la cosa, no son necesarias, ni de perpetua verdad; pero el consiguiente es falso, y contra la doctrina de todos los filósofos. Porque, de lo contrario, todas las verdades acerca de las criaturas serían contingentes, y por tanto no podría haber ciencia sobre las criaturas, porque ésta sólo es de verdades necesarias. Se demuestra la consecuencia, porque si quitada la existencia,

[47] DM. 1, 2, 9: Nam, licet incipiat per sensum, non tamen semper fundatur in illo; sed utitur illo ut ministro ad percipiendas per intellectum rerum naturas, quibus cognitis conficit demonstrationem a priori per principia per se, et ex terminis evidentia intellectui, nec potest fingi alius modus, quo per metaphysicam habeatur perfectior scientia, aut evidentior hujusmodi naturalium rerum.

[48] INDEX ARISTOTELICUS, DM, in lib. V Metaphys. cap. 5, q. 2, pág. XIX: Quae necessariae dicuntur, quia sunt aeternae veritatis. Et inter eas sunt quaedam habentes causam suae necessitatis, ut propositiones mediatae, quae per priora principia demostrantur; aliae quae non habent causam, ut principia per se nota; DM 6, 5, 3: Universales praedicationes, necessariae ac perpetuae veritatis, prout a tempore abstrahuntur.

[49] DM. 6, 7, 7: Unde concludimus haec non posse dici aeterna, secundum realem existentiam quam extra suas causas habent. Dicuntur ergo haec universalia perpetua, secundum Esse essentiae, seu potentiale.

la esencia no fuera nada, luego ni sería substancia, ni accidente, y por tanto ni cuerpo, ni alma, ni nada por el estilo; luego ningún atributo esencial podría predicarse con derecho de aquella cosa" [50].

Se da, pues, de otro modo (que luego habremos de investigar) esta absoluta necesidad, requerida ontológicamente para la predicación lógica de eterna verdad: "esa necesidad no es una [necesidad] absoluta de ser según algún ser real en acto, sino que en cuanto a esto es sólo una posibilidad [o posible"]; incluye con todo una necesidad condicional, porque, ciertamente, si un hombre ha de producirse necesariamente será animal racional, la cual necesidad no es más que una cierta identidad objetiva de *hombre* y *racional,* la cual identidad Dios la conoce simplicísimamente, pero nosotros la conocemos por el juicio, la cual es significada por el verbo *est,* cuando decimos: *el hombre eternamente es animal racional,* el cual *ser* pertenece a aquel tercer modo, con que se dice que el *es* significa a veces la verdad del juicio" [51].

No teniendo, pues, un *esse* físico en el orden existencial, a modo de idea platónica, este ser objetivo de las proposiciones "aeternae veritatis", o sea "possibilia", sino consistiendo en la conexión incluída en el mismo enunciado, condicional (hipotético en cuanto al ser existente de lo enunciado, necesario en cuanto a la radicación óntica absoluta, eterna y necesaria que esto exige) tampoco requerirán estas proposiciones para su verdad ninguna causa eficiente; pues en las condicionales tanto se da esta verdad absoluta, si versan sobre cosas posibles (que pueden por tanto hacerse) como en las imposibles (que por hipótesis no pueden hacerse), pues tan absolutamente verdadero es decir "si el hom-

[50] DM. 31, 12, 38: Quia si, ablata existentia, perit essentia, ergo propositiones illae in quibus praedicata essentialia de re praedicantur, non sunt necessariae, neque perpetuae veritatis; consequens autem est falsum, et contra omnium philosophorum sententiam. Quia aliae omnes veritates circa cretauras essent contingentes, unde non posset de creaturis esse scientia, quia haec solum est de veritatibus necesariis. Sequela probatur, quia si, ablata existentia, essentia nihil est, ergo nec est substantia, neque accidens, et consequenter neque corpus, neque anima, neque alia hujusmodi; ergo nullum essentiale attributum potest de illa jure praedicari.

[51] DM. 31, 2, 8: Illa necessitas non est absoluta [,] essendi secundum aliquod esse reale in actu, sed quoad hoc est possibilitas tantum; includit tamen necessitatem conditionalem, quia, nimirum, si homo producendus est, necessario futurum est animal rationale, quae necessitas nihil aliud est quam identitas quaedam objectiva hominis et animalis, quam identitatem Deus simplicissime cognoscit, nos autem per compositionem, quam significat verbum *est,* quando dicimus hominem ex aeternitate esse animal rationale, quod esse pertinet ad illum tertium modum, quo dicitur *esse* significare interdum veritatem compositionis; DM 31, 12, 45: Item hoc declaratur ex praedictis auctoribus, quia propositiones in hoc sensu reducuntur ad sensum hypotheticum seu conditionatum; cum enim dicimus hominem esse animal, abstrahendo a tempore, nihil aliud dicimus, nisi hanc esse hominis naturam, ut non possit fieri homo quin sit animal. Unde, sicut haec conditionalis est perpetua. *Si est homo est animal,* vel, *Si currit, movetur,* ita haec est perpetua, *Homo est animal,* vel, *Cursus est motus.* Atque hinc etiam fit ut hae connexiones in hoc sensu non habeant causam efficientem [...].

bre es animal, es sensible" (cosa que puede hacerse), como "si la piedra fuera animal sería sensible" (cosa que no puede hacerse), luego lo mismo significa y requiere esta otra proposición universal, de verdad absoluta: "todo animal es sensible" [52].

Hay con todo una diferencia entre la verdad eterna enunciada por la condicional de las proposiciones posibles y las imposibles, a saber, "que en aquellas de tal manera hay conexión necesaria según una intrínseca referencia de los extremos que abstraen de la actual existencia, que, sin embargo, sea posible en orden a la existencia actual, y todo esto puede ser significado por la cópula *est*, también en cuanto abstrae de tiempo, de suerte que cuando se dice *El hombre es animal racional*, se signifique; el hombre tiene una esencia real definible así, o sea (lo cual es lo mismo) que tal ente no es ficticio [= ente de razón], sino real, por lo menos posible; y en cuanto a esto depende la verdad de tales enunciados de la causa que pueda hacer la existencia de los extremos" [53], es decir, de lo que se dice ser el fundamento último de los posibles, o sea Dios, pues la posibilidad intrínseca, como acabamos de ver, está conexa con la extrínseca, y ésta, en cuanto necesaria, requiere un eficiente Necesario, Dios.

Tenemos, pues, que se verifica esta raíz o exigencia absoluta, también en las cosas contingentes; es decir, en el singular está incluído el universal, y la mente no hace más que con ocasión del singular intuir esta conexión necesaria que es (como hemos visto ya, y de nuevo veremos más adelante) la exigencia de no-contradicción que (siendo la unidad del ser tan extensa como el mismo ser) penetra todo lo que es ser, o considerado a modo de ser, como pasa en los enunciados imposibles, quiméricos, entes de razón, lo cual, si bien es algo para nosotros *lógicamente anterior* a Dios (como el concepto de *ser* es lógicamente anterior al de *Dios*, pues partiendo de los seres y del ser llegamos a demostrar a Dios), no obstante, ontológicamente está radicada en El.

[52] DM. 31 12, 45: Quod potest declarari ratione facta de propositione conditionali, cujus veritas non pendet ex causa efficiente, vel potente efficere, et ideo aeque reperitur in rebus impossibilibus ac in possibilibus; aeque enim vera est haec conditionalis, *Si lapis est animal, est sensibilis*, ac ista, *Si homo est animal, est sensibilis*; ergo etiam haec propositio, *Omne animal est sensibile*, per se non pendet ex causa quae possit efficere animal. Unde, si per impossibile nulla esset talis causa, nihilominus illa enuntiatio vera esset, sicut haec est vera, *Chymera est chymera*, vel similis.

[53] DM. 31, 12, 45: Quod in illis ita est connexio necessaria secundum intrinsecam habitudinem extremorum abstrahentium ab actuali existentia, ut tamen sit possibilis in ordine ad actualem existentiam, et hoc totum potest significari per copulam *est*, etiam ut a tempore abstrahit, ita ut, cum dicitur, *Homo est animal rationale*, significetur, hominem habere essentiam realem sic definibilem, seu (quod idem est) esse tale ens, quod non est fictum, sed reale salem possibile; et quoad hoc pendet veritas talium enuntiationum a causa potente efficere existentiam extremorum.

Detengámonos ahora un poco en la exposición de las ideas contenidas en estos últimos párrafos, con palabras del mismo Suárez.

V. *Soluciones inadmisibles para explicar la Verdad absoluta.*

En estos últimos párrafos hemos adelantado algo de lo que queda por decir para que la doctrina del § IV quedase un poco redondeada en cuanto a su contenido doctrinal. Pero ahora hemos de retroceder para que el hilo de la estructuración de toda la doctrina de la Verdad absoluta en Suárez, siga formando las partes de su síntesis filosófica.

Decíamos, pues, que según Suárez se da esta Verdad absoluta, que rebasa el orden meramente empírico. Queda ahora por preguntar: ¿cuál es el elemento último de orden ontológico, para fundarla y cuál es la facultad que como explicación última del orden sujetivo o psicológico la capta y formula?

Por lo que se refiere al primer punto, ocurre ante todo que una solución, clásica por antonomasia, es la de Platón. Las ciencias requieren Verdad absoluta, eterna, necesaria, es decir, universal, rebasando el orden meramente empírico de la singularidad y de la contingencia del cambio o movimiento: ¿dónde hallar, pues, el objeto adecuado para estas esencias? La solución clásica es la de Platón, el cual, interpretado ahora del modo como Aristóteles lo interpreta, y como lo interpretaban los autores escolásticos (prescindo por completo del debate crítico histórico) concebiría que según Platón hay un sitio de esencias separadas, o Ideas, con una cierta existencia física independiente del acto mental con que las aprehendemos y enunciamos [54].

Suárez, como es obvio, rechaza completamente la solución que llamamos platónica: en efecto, todo ser está acompañado de su correspondiente unidad; pero una tal idea universal existente, por lo mismo sería contradictoria; en efecto, "toda aquella entidad estaría en cada uno, y, por consiguiente, en cuanto está en uno, se dividiría de sí misma, por cuanto está en otro, lo cual importa una manifiesta contradicción [55]; "podría ser una y múltiple entitativamente, o sea, según la misma real entidad, lo cual implica una clara contradicción" [56]; "si el hombre universal existiese fuera de Pedro y Pablo, etc., o bien estaría también en

[54] Aunque a decir verdad Suárez pone en duda que Platón realmente dijese lo que le atribuye la interpretación clásica aristotélica y apunta si no sería más bien una cierta universalidad en el orden del ejemplarismo. Cfr. DM. 6, 2, 3; DM. 5, 1, 4.

[55] DM. 5, 1, 4: Alioqui tota illa entitas esset in singulis, et consequenter, ut est in una, divideretur a seipsa, prout est in alia, quod manifestam involvit repugnantiam.

[56] DM. 5, 1, 5: Alioqui esse posset simul una et plures entitative, seu secundum eandem realem entitatem, quod involvit contradictionem.

Pedro y Pablo, o bien permanecería separado fuera de ellos; si se dijese esto último, ya el hombre en cuanto tal [universal] sería una cierta cosa singular, dividida de Pedro y Pablo; luego falsamente se decía que era universal. Y además se sigue que ni Pedro, ni Pablo serían hombres, porque para que a alguien le convenga un predicado esencial, es necesario que no sea separado de él. Pues, ¿cómo podría decirse verdaderamente de él, si no estuviera en él? O bien, ¿cómo podría entenderse que esencialmente lo constituyese aquel en que no está? Si, empero, está en Pedro y Pablo, o bien es lo mismo del todo real y entitativamente en cada uno, y así Pedro y Pablo no serán dos hombres, sino uno; o bien es distinto según la cosa y entidad en cada uno de ellos, y entonces aquel hombre universal separado, o bien será un cierto tercer hombre distinto de Pedro y de Pablo (y entonces falsamente se diría que está en ellos y que es universal, porque no sería más que un singular distinto de ellos) o bien, si fuese el mismo en uno y en otro, sería preciso que fuese distinto de sí mismo, y uno y muchos realmente según la misma esencia, en cuanto existiendo en la realidad, lo cual son manifiestas contradicciones" [57]. Demostración que repite con mayor precisión y fuerza en la Disputación Metafísica siguiente, con palabras que huelga repetir [58].

En cuanto a la solución tomística, ciertamente no dice Suárez que sea igual que la solución que hemos llamado platónica. No obstante hay cierta semejanza, hay cierto platonismo en el fondo del tomismo entendido al modo clásico.

Para Suárez, como ya hemos visto antes, toda universalización proviene de la mente; en la realidad no hay ningún elemento que tenga aquella cierta universalidad propia del que tendería a hacerse universal *en la realidad* si le quitasen la limitación realmente distinta que tiene en la misma realidad; hay, cierto, para Suárez un cierto universal en la

[57] DM. 5, 1, 5: Si homo universalis existeret extra Petrum et Paulum, etc., vel ille esset etiam in Petro et Paulo, vel omnino maneret separatus extra illos; si dicatur posterius, jam homo ut sic esset quaedam res singularis, condivisa a Petro et Paulo; falso ergo dicebatur universalis. Et praeterea sequitur nec Petrum, nec Paulum esse homines, quia, ut praedicatum essentiale alicui conveniat, necesse est, ut non sit separatum ab illo. Quomodo enim de illo vere dici poterit, si non sit in illo? Aut quomodo intelligi potest, essentialiter constituere eum in quo non est? Si vero est in Petro et Paulo, vel est idem omnino realiter et entitative in utroque, et ita Petrus et Paulus non erunt duo homines, sed unus; vel est distinctus secundum rem et entitatem in utroque eorum, et sic ille homo universalis et separatus, aut esset quidam tertius condistinctus a Petro et Paulo, et sic falso diceretur esse in illis, et esse universalis, quia non esset nisi quidam singularis distinctus ab aliis, aut certe, si idemmet esset in uno et in altero, oporteret esse et distinctus a seipso, et unus et plures realiter secundum essentiam eamdem, prout in re existentem, quae sunt aperte repugnantia. Hac ergo ratione, necesse est ut omnis res prout a parte rei existit, singularis et individua sit.

[58] DM. 6, 2, 2.

realidad objetiva, pero este universal no es más que lo que él llama fundamento, es decir, el hecho de que haya cierta objetiva semejanza entre singulares (o pueda haberla, a causa de que a la esencia del contingente no le repugna la posible coexistencia con otros), lo cual es, como dijimos, el elemento óntico suficiente para que la mente, considerándolos en cuanto semejantes, es decir, prescindiendo de las desemejanzas, formule el universal.

Veamos algunos textos de Suárez que se añadirán a lo que anteriormente ya hemos visto sin citar estos textos.

El aserto que constantemente está implicado en el raciocinio es: fuera del entendimiento, es decir, en lo que antecede a la acción universalizadora de la mente, ningún elemento es universal. Ya sabe él que no dicen los tomistas que exista un ser universal; pero sin llegar a esto, *ponen en el orden extramental* un elemento del singular existente, *elemento cuya universalidad no es obra del entendimiento sino ofrecida como tal al pensamiento*. Esta concepción Suárez la rechaza del todo: *A parte rei* no hay más que singular e individuo, y en los mismos singulares nada hay distinto de ellos por naturaleza de la cosa [59], que es aludir tanto a la posición tomista (con las primeras palabras) como a la posición escotista (con las últimas).

Pero se objetará: ¿cómo se puede multiplicar una naturaleza? O mejor dicho, ¿cómo puede entenderse que la mente haga predicaciones absolutas, participando varios de una forma? "Para que los individuos puedan en la realidad multiplicarse en la misma especie, no es necesaria una tal capacidad que en la cosa misma anteceda por naturaleza [la operación abstractiva de la mente], sino que basta que en los individuos no haya ninguna propiedad por razón de la cual repugne que tengan semejantes" [60]; ésta es la base o *fundamento* requerido para la universalización, es decir, para la comunicación o multiplicación específica fuera de los casos en que se demuestre que una realidad es "una" ya antecedemente a la abstracción mental, y que "la misma" es en parte "otra" fuera de todo acto abstractivo de la mente; entonces, ciertamente se demostrará que hay distinción real positiva; fuera de este caso, basta que "la naturaleza en la realidad sea comunicable a muchos, no por alguna aptitud, o indiferencia, que convenga a la misma naturaleza de suyo, sino sólo por una no-repugnancia de las mismas cosas singulares a que

[59] DM. 6, 4, 2: A parte rei nihil est, nisi singulare et individuum, et in ipsis singularibus nihil est ab eis ex natura rei distinctum.

[60] DM. 6, 4, 13: Ut individua possint in re multiplicari in eadem specie, non est necessaria talis capacitas, quae in re ipsa praecedat in natura, sed sufficit ut in individuis nulla sit proprietas ratione cujus eis repugnet habere alia similia.

puedan tener otras semejantes, la cual no-repugnancia no basta para la noción del universal, como ya se dijo" [61].

Porque la naturaleza de Dios es tal que su misma esencia es existir, y la nota de existencia pide la incomunicabilidad singular; no puede haber en Él la capacidad de que mi mente abstrayendo primero la noción de esencia universal, o comunicable, haga luego la contracción o descenso por una nota contrayente (de que antes hubiese prescindido) bajando así hacia la individualidad de aquella esencia y, por tanto, permitiendo la existencia de otros semejantes en la misma perfección, que vale tanto como decir, haciendo que aquella esencia sea comunicable. Pero en los seres contingentes sucede al revés, que la esencia contingente tiene la capacidad de que la concibamos universalizada sin repugnancia y, por tanto, es comunicable, no como si hubiese en la realidad extramental una potencia indiferente, sino una capacidad que es *traducida al modo humano* con la expresión de la multiplicabilidad específica del universal en varios individuos: "pues en la misma naturaleza real no hay ninguna aptitud positiva y real para varias diferencias individuales, sino sólo hay la no-repugnancia en los mismos individuos, para que puedan tener otros semejantes. Y de ahí proviene tanto que la naturaleza sea dicha *comunicable*, o sea, apta para darse en muchos, como que tal naturaleza no pueda contraerse adecuadamente por una sola diferencia individual", sino por diversas, dando lugar a muchos individuos o a la posibilidad de ellos [62].

En resumen, pues, "se fundan en las mismas cosas, no en cuanto en las mismas la naturaleza tenga alguna universalidad, sino en cuanto en los mismos individuos hay conveniencia y semejanza en la esencia y sus propiedades, y en la intrínseca conexión que entre sí tienen la esencia y las propiedades, razón por la cual se abstraen conceptos objetivos comunes, de los cuales se hacen predicaciones universales, necesarias y de

[61] DM. 6, 5, 3: Natura in re sit communicabilis multis, non per aliquam aptitudinem, seu indifferentiam, quae ipsi naturae secundum se conveniat, se solum per non repugnantiam ipsarum rerum singularium, ut habere possint alia sibi similia, quae non repugnantia non satis est ad rationem universalis, ut declaratum ets; DM 6, 5, 3: de nuevo expone la misma idea: Potest enim natura dici communicabilis *de se* [el subrayado es mío] in sensu superius explicato, quia non repugnat illi habere plura individua inter se similia in essentia et natura, neque uni individuo repugnat habere aliud sibi simile, quae tamen non repugnantia non sufficit ad rationem universalis, ut dictum est.

[62] DM. 6, 5, 3: In ipsa enim natura reali nulla est aptitudo positiva et realis ad plures differentias individuales, sed solum est non repugnantia in ipsis etiam individuis, ut habere possint alia sibi similia. Et inde provenit, et quod natura dicatur communicabilis seu apta ut sit in multis, et quod talis natura non possit adaequate contrahi per unam differentiam individualem.

verdad perpetua, en cuanto son abstraídos de todo tiempo" [63]. Esta es, pues, la base primera para el conocimiento absoluto o Verdad absoluta. Suárez da en ocasiones demostración de estos asertos, cuando no se presentan de un modo incidental, sino cuando son el tema que estudia de propósito; otras veces da una demostración de paso; tal es, por ejemplo, aquella en que hace notar que siendo la materia prima actual, es cognoscible por Dios; es decir, si la materia fuese concebida como carente de todo acto existencial (al modo tomista) habría que decir que propiamente es una realidad del todo incognoscible; y, sin embargo, de hecho se la conoce en cuanto a algo, con propiedades intrínsecas como la de tener capacidad no contradictoria de recibir un acto, de limitarlo, etc., lo cual sería imposible si no tuviera ninguna perfección, ante todo porque sería incognoscible totalmene y entonces no podría conocerse todo esto de ella [64].

VI. *La Verdad absoluta en el Entendimiento Divino y otro elemento ulterior de solución.*

A los elementos de explicación del carácter absoluto del conocimiento y de la Verdad que hemos reseñado, hay que añadir otro, según Suárez: es la afirmación de que la Verdad es absoluta porque está en un Entendimiento Eterno. En efecto, si hallamos en el orden objetivo que se presenta a la mente la raíz y fundamento suficiente para una predicación necesaria y eterna, se requiere un Entendimiento Necesario y Eterno. En esto Suárez cita, cuando se le ofrece ocasión, la doctrina de Santo Tomás, que también exige este Entendimiento Divino, como requisito más lejano para la eternidad de las verdades que predicamos de las cosas: "creo que los Universales ni se pueden decir eternos de aquella manera [con que Fonseca] sino en orden a algún entendimiento, que sea eterno, como expresamente dijo Santo Tomás en la antedicha solución *ad secundum*" [65].

---

[63] DM. 6, 5, 3: Fundantur autem in rebus ipsis, non quatenus in ipsis natura habet aliquam universalitatem, sed quatenus in ipsis individuis est convenientia et similitudo in essentia et proprietatibus ejus, et in intrinseca connexione quam inter se habent essentia et proprietates, ratione cujus abstrahuntur conceptus communes objectivi, ex quibus fiunt universales praedicationes, necessariae ac perpetuae veritatis, prout a tempore abstrahuntur.—En cambio, dice de esta cierta universalidad que antecedería la operación mental según los tomistas: In proprietate quadam absoluta naturae habentis talem unitatem et communitatem; hoc solet vocari ab aliquibus universale ante rem; quod si esset absolutum esset; tamen revera nullum est; cf. DM 2, 4, 16; 2, 2, 14, etc.

[64] DE 3, 5, 12: 3, 5, 13 atribuye a la materia prima su propio acto entitativo (aunque *ut quo*, es decir, comunicable para formar un *ens quod*) y, por tanto, cognoscible; tiene, pues, la materia prima, "proprium actum entitativum, et proprium esse, et ideo existimo in se distincte et proprio conceptu cognosci".

[65] DM 6, 7, 7: Sed non video quomodo possit hoc esse verum, nisi fateamur aliquam universalitatem per se ac necessario convenire naturae; propositio enim, quae perpetuae veritatis dicitur, oportet ut sit necessaria ex connexione terminorum; non

En otro texto sumamente significativo deduce también Suárez la requerida radicación del universal en cuanto contiene Verdad eterna, en la mente divina, que por ser eterna, le dé la debida explicación; y lo dice con las siguientes palabras: "ahora brevemente respondemos con Santo Tomás, 1.ª parte, q.10, art. 3, ad 3, que no hubo *ab aeterno* verdad en aquellas proposiciones, sino en cuanto estaban *objective* en la mente divina, porque *subjective*, es decir, realmente [considerados, estos "posibles" o "verdades"] no estaban en sí, ni objetivamente en otro entendimiento" [66], pues esta verdad "sería maravilloso que pudiese ser eterna, o que sea conexión real, si no es nada" [67]; "si, pues, ninguna cosa es eterna, tampoco lo será la unión de las cosas, porque el modo de la cosa no puede ser sin la cosa" [68]. Ahora bien, esto equivale a demostrar implícitamente la existencia de una Inteligencia Eterna, Necesaria a partir del hecho contingente que es la afirmación de cualquier juicio, por implicar una Verdad Eterna.

Insiste en la misma idea en el tratado teológico de Dios Uno; "la cosa posible en cuanto presentada [objecta] a la mente de Dios, fuera de Dios no es algo real actual, ni algo distinto verdaderamente de la criatura, que se hace. Por último, la criatura en cuanto así presentada [objecta] no puede decirse eterna, inmutable y otras cosas semejantes que se atribuyen a las Ideas divinas. Luego la idea no está tan sólo objetivamente en Dios, sino verdadera y realmente" [69].

No obstante esta solución, que se requiere, según Suárez, no basta para explicarnos nuestra intuición de las verdades eternas, o sea el carácter absoluto de nuestros conocimientos: "No es suficiente decir con Santo Tomás [...] que, destruída la existencia de las criaturas, estos enunciados son verdaderos no en sí, sino en el entendimiento divino. Porque de

potest autem sic esse necessaria, nisi aliquo modo sit per se; et ideo existimo universalia non posse dici aeterna illo modo, nisi in ordine ad aliquem intellectum, qui aeternus sit, ut expresse dixit D. Thom., in dicta solutione ad secundum [alude a I, q. 16, a. 7, ad 2].

[66] DM 31, 2, 8: Nunc breviter respondetur cum D. Thoma, 1 part., quaest. 10, art. 3, ad 3, ab aeterno non fuisse veritatem in illis propositionibus, nisi quatenus erant objective in mente divina, quia subjective seu realiter non erant in se, neque objective in alio intellectu; DM 31, 12, 41: Est igitur valde communis ac recepta sententia, has propositiones esse perpetuae veritatis, quam docet cum antiquis Arabibus Albertus Magnus [...]; et eam sequi videtur D. Thomas, citatis locis, quamvis totam hanc perpetuitatem referat ad intellectum divinum.

[67] DM 31, 12, 42: Mirum tamen est quod possit esse aeterna, aut quod sit realis connexio, si nihil est.

[68] DM 31, 12, 42: Si ergo nulla res est aeterna, neque etiam unio rerum esse potest aeterna, quia modus re non potest esse sine re.

[69] DE 3, 5, 6: Res autem ut possibilis objecta menti Dei, extra Deum non est aliquid reale actuale, neque aliquid distinctum vere a creatura, quae fit. Denique creatura, ut sic objecta, non potest dici aeterna, immutabilis, et alia quae divinis Ideis attribuuntur. Non est ergo idea tantum objective in Deo, sed vere, ac realiter.

esta suerte no sólo estos enunciados, en los cuales se predican atributos esenciales, sino también todos los accidentales y contingentes, que son verdaderos, tienen verdad perpetua en el entendimiento divino" [70], y, sin embargo, varía su Verdad. No admite la réplica de que algunas verdades están en el entendiminto divino necesariamente, mientras que otras verdades contingentes, aunque siempre hayan estado, no han estado con absoluta necesidad sino sólo bajo la suposición o hipótesis de que en algún tiempo hubiesen de ser, pues con esta respuesta todavía se aumenta más la dificultad, porque aunque Dios no hubiese decretado crear nada las conocería como verdaderas, pero contingentes en cuanto a su verdad. Es decir, hay una explicación más última, que todavía no se ha dado y que Suárez investiga.

Por esto presenta la misma dificultad bajo esta nueva forma: ¿es verdadero tal enunciado (por ejemplo que "el todo es mayor que la parte" —este ejemplo no lo propone Suárez—) porque Dios lo ve necesariamente verdadero, o bien al revés, porque es necesariamente verdadero Dios lo ve así? "Estos enunciados no son verdaderos, porque son conocidos por Dios, sino más bien son conocidos así porque son verdaderos, pues de lo contrario no podría darse ninguna razón de por qué Dios necesariamente conocería a éstos [y no a sus contradictorios] como verdaderos; pues si de Dios mismo proviniese su verdad, sería por medio de la voluntad de Dios; por tanto, no provendrían necesaria, sino voluntariamente" [71], lo cual sería destruir su necesidad. Y además, que el Entendimiento Divino es enunciativo, no operativo, respecto de estas proposiciones. Suárez parece anticiparse en casi un siglo a las preocupaciones de Descartes.

Prosigue Suárez reiterando la necesidad de una explicación última: "todavía quedan dos instancias. La primera es que todavía no queda explicado qué es esta conexión necesaria de los extremos que no existen; pues, no poniendo nada en la realidad [es decir, nada existencial: la condicional "si hay un árbol de doscientos metros, será divisible", no dice que de hecho exista este árbol] es difícil entender cómo pueda fundar la verdad necesaria. Pues tampoco satisface si dijéramos que, quitada la

---

[70] DM 31, 12, 40: Nec satis est, si quis respondeat cum D. Thomas, 1 p., q. 10, a. 3 ad 3, q. 16, a. 7, ad 1, *De Verit.* q. 1, a. 5, ad 11, a. 1; a. 6; ad 2 et destructa creaturarum existentia, has enunciationes esse veras, non in se, sed in intellectu divino. Quia hoc modo non solum hujusmodi enunciationes, in quibus attributa essentialia praedicantur, sed omnes etiam accidentales seu contingentes, quae verae sunt, habent veritatem perpetuam in intellectu divino.

[71] DM 31, 12, 40: Rursus neque illae enunciationes sunt verae quia cognoscuntur a Deo, sed potius ideo cognoscuntur, quia verae sunt, alioqui nulla reddi posset ratio, cur Deus necessario cognosceret illas esse veras; nam si ab ipso Deo proveniret earum veritas, id fieret media voluntate Dei; unde non necessitate proveniret, sed voluntarie.

existencia de las cosas, sólo quedaría esta conexión en el ejemplar divino, y que de él procedería esta necesidad; esto, digo, no satisface, pues aunque la verdad de estos enunciados, en cuanto verdad real y actual, no permanezca sino en el divino entendimiento (en el cual sentido habló Santo Tomás en los textos citados, especialmente 1.ª parte, cuestión 16, artículo 7, y se toma también de San Anselmo, *Diálogo de la Verdad*, c. 7 y 8), sin embargo, la necesidad de tal verdad, y la primera raíz y origen de tal conexión, no parece que pueda referirse al divino ejemplar" [72] por la razón ya dicha que ahora podríamos resumir así: si no es anterior la verdad objetiva, sino el hecho de que Dios la vea, ¿cómo se explica que no pueda ver lo opuesto, por ejemplo, que las partes fueran mayor que el todo? Pero si se dice que no porque "el todo exige ser mayor que sus partes", y por esto Dios lo vió así, en este caso se da cierta prioridad a esta verdad, o mejor, a su necesidad, y, por tanto, no basta decir que se funda en la ciencia divina, como dicen los tomistas; pero, naturalmente, quedaría por explicar entonces qué clase de prioridad es ésta y cómo puede admitirse.

La solución que da Suárez puede resumirse del siguiente modo: en el orden físico u ontológico, ciertamente Dios es el principio de todo, no sólo en cuanto a la existencia física de las cosas, sino también en cuanto a su esencia (recuérdese el modo como explica el fundamento último de la analogía del concepto de ser, según antes hemos indicado); pero si bien Dios es físicamente primero, no obstante *para nuestro modo de pensar, el "ser" es lógicamente primero;* es decir, supuesto que no tenemos de Dios intuición, partimos del conocimiento sensible de los entes que se nos ofrecen, en los cuales descubrimos rasgos que son vestigios de Dios, con universalidad y necesidad, realizadas en el singular; a partir de lo que nos es ofrecido llegamos a la noción de ser, y desde ella (que es lógicamente anterior, más universal, pues la predicamos de Dios, cómo también de la criatura contingente) a partir del "ser" lógicamente anterior, llegamos a Dios; ahora bien, *en el ser radica la necesidad de la unidad transcedental* de no-contradicción, y este atributo de la unidad

[72] DM 31, 12, 46: Sed adhuc supersunt duae instantiae. Prior est, quia nondum est explicatum quid sit ista necessaria connexio extremorum non existentium; nam, cum nihil in re ponat, difficile est intellectu quomodo possit fundare necessariam veritatem. Neque enim satisfacit si dicamus, ablata rerum existentia, solum manere hanc connexionem in divino exemplari, et ab illo oriri talem necessitatem, hoc (inquam) non satisfacit, nam licet veritas harum connexionum, ut realis et actualis veritas, non maneat nisi in divino intellectu (quo sensu lucutus est D. Thomas citatis locis, praesertim 1 part. quaest. 16, art. 7, et sumitur etiam ex Anselmo, *Dialog. de Verit.*, c. 7 et 8), nihilominus necessitas hujus veritatis, et prima radix ac origo talis connexionis, non videtur posse referri in divinum exemplar.

acompaña al ser en cualquier grado y orden en que lo pongamos mentalmente; en cuanto sea ser, o considerado como ser, no podrá no ser en el mismo sentido; y esta necesidad de los posibles o esencias (que, como recordamos, Suárez antes ha reducido a la necesidad de la proposición condicional) *no es más que una diversa formulación de esta necesidad trascendental o unidad del ser;* por consiguiente, no es raro que esta unidad también nos sea a nosotros, hombres, *lógicamente anterior* al mismo conocimiento de Dios.

Veamos ahora uno de los textos con que el mismo Suárez lo expone: "parece que hay que decir que esta conexión no es nada más que la identidad de los extremos que se encuentran en las proposiciones esenciales y afirmativas (lo mismo habría que decir proporcionalmente de la diversidad de los extremos en las negativas). Pues toda la verdad de la proposición afirmativa se funda en cierta identidad o unidad de los extremos, la cual si bien es concebida por nosotros de un modo "complejo" [es decir, condicional: si existe será existente] y a manera de atribución de un predicado a un sujeto, con todo en la realidad no es nada más que la misma entidad de la cosa. Ahora bien, la identidad, siendo una propiedad del ser (pues *mismo* y *diverso* se reducen a la unidad, como hemos dicho antes) se hallan proporcionalmente en todo ente, o sea en cualquier estado del ser. Por tanto, así como *hombre existente* y *animal* en la realidad son lo mismo, así el *hombre posible,* o sea el que puede presentarse [objici potest] a la ciencia o al ejemplar del *hombre,* tiene identidad con *animal,* entendido porporcionalmente [es decir, en cuanto conciba *hombre* lo concebiré como *animal,* si existentemente, existentemente, si lo concibo como posible, como posible]; por consiguiente esta identidad es suficiente para fundar aquella necesidad, y puede hallarse en el ser en potencia, aunque no sea nada en acto, porque no añade nada al ser en potencia, más que la referencia de razón en orden a nuestros conceptos" [73].

[73] DM. 31, 12, 46: Ad hoc dicendum videtur, hanc connexionem nihil aliud esse quam identitatem extremorum, quae sunt in propositionibus essentialibus et affirmativis (idem dicendum est proportionaliter de diversitate extremorum in negativis). Omnis enim veritas propositionis affirmativae fundatur in aliqua extremorum identitate vel unitate, quae, licet a nobis concipiatur complexo modo, et per modum conjunctionis praedicati cum subjecto, tamen in re nihil est praeter ipsammet rei entitatem. Identitas autem, cum sit propietas entis (nam idem et diversum ad unitatem reducuntur, ut supra diximus), in omni ente, seu in omni statu entis cum proportione reperitur. Unde, sicut homo existens et animal in re idem sunt, ita homo possibilis, seu qui objici potest scientiae aut exemplari hominis, identitatem habet cum animali proportionaliter sumpto; haec ergo indentitas sufficiens est ad fundandam illam necessitatem, et reperiri potest in ente in potentia, quamvis nihil sit actu, quia nihil addit enti in potentia, nisi habitudinem rationis in ordine ad conceptus nostros.

Después de examinar este interesante y penetrante análisis de Suárez, ocurre que quizá él fué el primer filósofo, en el decurso de la Metafísica, que expuso con tanta profundidad y coherencia el carácter absoluto de la Verdad, patente en nuestro conocimiento, y la elaboración sistemática de sus requisitos.

VII. *La participación.*

Tiene dos sentidos muy distintos la palabra "participación", tan usada en Filosofía. Se puede hablar de la "participación" en un sentido sujetivo y en un sentido objetivo.

La participación en sentido "sujetivo" tratará, por ejemplo, de la luz que se manifiesta en el "habitus principiorum" según Santo Tomás, por la cual intuimos de un modo connatural la conveniencia del predicado al sujeto en principios "per se nota", con absoluta universalidad y necesidad; y esta luz será considerada una participación de la luz divina, entendida, por ejemplo, como una capacidad o potencia o naturaleza recibida de Dios. La participación en sentido "objetivo" no tratará de los requisitos necesarios en el sujeto para que pueda salvar el hiato que hay entre el orden físico y el metafísico, de modo que, si bien empieza nuestra evidencia por la percepción de los objetos sensibles, la rebasa esencialmente con predicaciones necesarias, es decir, la distancia que hay entre una mera colección o todo actual de algunos singulares, y el "omne", el "necessarium" o sea el carácter absoluto de los primeros principios: en sentido objetivo se examinará cuáles son las condiciones que en el objeto se requieren para que sea objetiva esta predicación absoluta, universal y necesaria [74]. Platón intuyó agudamente este problema precisa-

---

[74] DM 1, 2, 9: Licet incipiat per sensum, non tamen semper fundatur in illo; sed utitur illo ut ministro ad percipiendas per intellectum rerum naturas, quibus cognitis conficit demonstrationem a priori per principia per se, et ex terminis evidentia intellectui.—Mucho más claramente todavía aparece en los siguientes términos DM 1, 6, 26: Ad priorem partem respondetur, argumentum concludere experientiam esse non posse propriam et per se causam artis, seu scientiae a priori, sed esse occasionem vel conditionem quamdam necessariam, qua paratur via ad scientiam acquirendam; DM 1, 6, 26 a go más abajo reitera la afirmación y recurre al "naturale lumen" como Santo Tomás al "habitus principiorum" (que no rechaza Suárez): Principiorum autem cognitio evidens, quae propria illorum est, non ex aliquo medio, sed ex ipso naturali lumine immediate nascitur, cognita extremorum significatione seu ratione. Agimus autem de principiis primis et immediatis [...] Igitur nec immediata principia per se [,] cognoscuntur per experientiam tanquam per proprium medium [...] Relinquitur ergo experientiam solum requiri ad scientiam, ut intellectus noster manuducatur per eam ad intelligendas exacte rationes terminorum simplicium, quibus intellectis ipse naturali lumine suo videt clare immediatam connexionem eorum inter se, quae est prima et unica ratio assentiendi illis.

mente para preguntarse de qué manera los seres mudables habían de participar de la inmutabilidad de las Ideas, puesto que en cierto modo de los seres mudables se hacían las predicaciones inmutables o científicas.

Empezando nuestro examen por el primer sentido observemos que Suárez admite la participación de la luz divina por nosotros, como la admite Santo Tomás sin ser propiamente agustiniano: "para aumentar esta certeza acerca de los primeros principios, puede ayudar mucho la consideración de la misma luz intelectual, con la cual los mismos primeros principios se manifiestan, y la reflexión sobre ella, y la reducción a la fuente de donde dimana, a saber, la misma lumbre divina. Así, en efecto, rectamente colegimos que los primeros principios son verdaderos porque por la lumbre natural inmediatamente y por sí mismos se manifiestan verdaderos, porque en este modo de asentir no puede esta lumbre ser engañada o torcer a lo falso, porque es una participación de la lumbre divina, perfecta en su género y orden" [75]. Afirmación que reitera con las siguientes palabras: "Así, pues, puede mostrarse que estos principios son evidentísimos, porque se manifiestan inmediatamente por la misma luz natural. Y esta demostración y reflexión ayuda muchísimo a confirmar al entendimiento y para aumentar su certeza, por lo menos por parte del sujeto, a asentir a los principios" [76].

Es interesante notar esto porque ya es conocido que no pocas veces Suárez ha sido falsamente acusado de que reduce los primeros principios metafísicos a la categoría de meros asertos inductivos. La acusación se ha planteado con ocasión del cotejo del principio de identidad comparada ("quae sunt eadem uni tertio sunt idem inter se"), con los datos de la revelación sobre la Trinidad de Personas en Dios, realmente identificadas en cuanto a la esencia divina, pero realmente distintas en cuanto a Personas. Suárez no niega este principio, ni lo reduce al orden de ley empírica; dice que la verdadera evidencia a priori sólo es: "quae sunt eadem uni tertio sub una ratione formali, sunt idem inter se saltem *sub illa ratione formali*": que sean también lo mismo "sub omnibus" esto no es evidente a priori; por la experiencia nos consta que se ex-

[75] DM 1, 4, 25: Denique ad augendam hanc certitudinem circa prima principia, plurimum conferre potest consideratio ipsius luminis intellectualis, quo ipsa principia prima manifestantur, et reflexio circa illud, et reductio ad fontem unde dimanat, scilicet, ipsum divinum lumen. Sic enim recte colligimus prima principia vera esse, quia ipso naturali lumine immediate, et per se vera ostenduntur, quia in hujusmodi modo assentiendi non potest hoc lumen decipi, aut in falsum declinare, quia est participatio divini luminis in suo genere et ordine perfecta.

[76] DM 1, 4, 26: Sic ergo ostendi potest haec principia esse evidentissima, quia ipso lumine naturali immediate manifestantur. Atque haec probatio et reflexio maxime confert ad confirmandum intellectum ejusque certitudinem augendam, saltem ex parte subjecti, in assensu principiorum.

tiende en cuanto a esto en las criaturas, por razón de su finitud. No nos es preciso extendernos en este punto, porque ya ha sido tratado muy competentemente por otros, para lo cual nos basta remitirnos al resultado de su investigación, y notar que sería falso atribuir a Suárez la negación del carácter absoluto de la Verdad [77].

La palabra "participación" puede también entenderse en otro sentido, que antes hemos llamado "objetivo". Es decir: para que sea absoluta la Verdad se requiere que lo que con ella se afirma convenga verdaderamente a la realidad objetiva; pero lo que se afirma es la forma expresada por un concepto universal y necesario, es decir, ilimitado, o si se prefiere, para decirlo con un solo rasgo, con la ilimitación propia del concepto de "ser"; si no hay correspondencia sujeto-objeto, no hay verdaderamente predicación absoluta; si hay correspondencia entre "objeto formal" del entendimiento y "concepto objetivo" de la cosa, ¿cuál es la ilimitación que se requiere en la realidad para que sea absoluta e ilimitada la Verdad de una predicación atribuída a un contingente y limitado?

Después de todo lo que antecede en nuestro trabajo, esta cuestión es ahora finalmente casi un mero corolario.

Ante todo afirmamos que Suárez expresamente reconoce que se requiere esta participación, por ejemplo, al tratar del concepto de ser dice que no consiste la analogía del ser en una forma que esté intrínsecamente en un analogado y extrínsecamente en otros, sino en que una misma forma está en todos, en cuanto que todos participan de ella [78]. Pero ¿de qué manera "participan"?

Para Suárez, como se ha visto, no tiene sentido la participación que tuviera como base de su explicación suponer que en el orden extramental, anteriormente a toda universalización o abstracción de la mente, ya hay un elemento ilimitado de tal manera que si en este orden del universal "ante rem" el acto no se recibiera en una potencia distinta como algo positivo y realmente distinto, este acto *en la misma realidad extramenal* se haría infinito en su línea (o en toda linea, si no tuviera

---

[77] *De Deo Trino*, Opera Omnia, vol. 1.° (se halla encuadernado en la segunda mitad del mismo volumen *De Deo Uno*), libro 4, cap. 3, n. 1-9 (cfr. 3, 11, 20; et DM 7, 3, 8); DALMAU, J.: *El principio de identidad comparada según Suárez*. "Estudios Eclesiásticos", 5 (1926), 91-98; HELLÍN, J.: *El principio de identidad comparada según Suárez* PENSAMIENTO, 6 (1950), 435-463; 7 (1951), 169-192; GUERRERO. E.: *¿Afirma alguna vez el P. Suárez que los primeros principios son inductivos?* "Estudios Eclesiásticos", 12 (1933), 5-32; ALEJANDRO, J.: *La Gnoseología del Doctor Eximio*. Comillas, 1948, 166-178.

[78] DM 2, 2, 14: Analogia entis non est in aliqua forma, quae intrinsece tantum sit in uno analogato et extrinsece in aliis, sed in esse seu entitate quae intrinsece participatur ab omnibus; in illa ergo ratione habent omnia realem convenientiam, et consequenter unitatem objectivam in ratione entis.

ninguna potencia limitante, como es el caso de la esencia de Dios). Esta explicación suscita al pensamiento cierta idea de un emanatismo o de un panteísmo para explicar el orden "absoluto" o "de se" (así entendido), es decir, como si en este orden un "esse" (ilimitado no por abstracción mental) se recibiese ya en uno, ya en otro, o no se recibiese en ninguna potencia y quedase infinito. Me parece innegable que suscita insuperables dificultades y aun contradicciones concebir, por ejemplo, a propósito de la individuación, no digo un universal *exisente* (pues no dicen esto los tomistas), sino un elemento que tendería a ser en el orden extramental universal si se lo tomase sin la limitación, como pasa, por ejemplo, con la esencia en cuanto contrapuesta al principio de individuación.

Todo lo que está "extra mentem" es, para Suárez, enteramente singular. Hay, no obstante, un fundamento objetivo para la universalización, que es el hecho de que haya una positiva "semejanza" entre los seres singulares que se ofrecen a la mente (o por lo menos la capacidad de que los haya), lo cual basta para que la mente, considerándolos en cuanto semejantes, tenga una noción "una" así como abstraída. Ahora bien, esto es el fundamento de la comunicación, o mejor, de la comunicabilidad de una esencia, así universalizada, a muchos, es decir, es uno de los factores contenidos en la "participación"; "de ahí proviene que se diga que la naturaleza es comunicable" [79].

Precisamente el fundamento último de la analogía del ser está (como indicábamos) en que habiendo semejanza de naturaleza entre el efecto y la causa (la causa no es equívoca) y no pudiéndose excluir la solución de que el contingente (en cuyo seno aparece una exigencia o necesidad que lo rebasa) proceda de un Ser Necesario por creación (es decir, en cuanto al mismo ser) haya en los seres contingentes una cierta semejanza o comunidad objetiva, que es el vestigio para que la mente suba a Dios, así como objetivamente también hay esta manera de participación que es debida al ejemplar divino a cuya imitación debe cada singular ser lo que es: "la criatura también participa de algún modo el ser de Dios y así se dice por los menos que es vestigio de Él por razón de alguna conveniencia y semejanza en el ser: por lo cual, a partir del ser de la criatura,

[79] DM 6, 5, 3: In ipsa enim natura reali nulla est aptitudo positiva et realis ad plures differentias individuales, sed solum est non repugnantia in ipsis etiam individuis, ut habere possint alia similia. Et inde provenit, et quod natura dicatur communicabilis seu apta ut sit in multis, et quod talis natura non possit adaequate contrahi per unam differentiam individualem.

investigamos el ser de Dios y de modo semejante del ser del accidente, el ser de la substancia" [80].

La cosa es, pues, individua, según Suárez, por toda su entidad, no como en el tomismo por una parte de ella, a saber: por la materia "signata quantitate"; hay, sin embargo, en ella la capacidad de que pueda tener "semejantes" en su especie, lo cual vale tanto como decir que cada singular tiene en Dios su ejemplar propio, como singular. Está, pues, limitado el contingente intrínsecamente por *toda* su entidad, y extrínsecamente por la causa *ejemplar* ante todo, y también por la *eficiente*, que le comunica tal ser y no más. Paralelamente, pues, al concepto de "limitación" se da el de "participación".

Esta solución es tan obvia, que recientemente alguien ha mostrado que en los mismos autores tenidos por más auténticamente tomistas reaparece con frecuencia la concepción suarista, lo cual es una comprobación interesante [81].

---

[80] DM. 2, 2, 14 Creaturae enim participant aliquo modo esse Dei, et ideo dicitur saltem esse vestigium ejus propter aliquam convenientiam et similitudinem in essendo; qua ratione ex esse creaturae investigamus esse Dei, et similiter ex esse accidentis, esse substantiae.

[81] FABRO, C.: *Actualité et originalité de l'"esse" thomiste*. "Revue Thomiste" 56 (1956), 480-507. Afirma acerca del P. F. M. Sladeczeck: "Cette étude apparaît tout de suite dominée, sans sous-entendu, par l'intention assez commune à la néoscolastique de concilier les positions maîtresses du thomisme avec la métaphysique suarézienne, même si en cette étude le Docteur 'eximius' n'est jamais nommé par le P. Sladezcek" (página 482); en cuanto al P. K. Rahner también resulta suareziano sin saberlo él mismo: "Bien significatif est ce terme d'illumitation qui s'adapte bien à *l'entitas* saurézienne, mais qui contraste violemment avec l'infinité positive que saint Thomas attribue à l'esse, dans sa pureté de *perfectio separata*" (pág. 487); no mejor librado de la contaminación suareziana sale el dominico M. D. Roland Gosselin, pues de él se dice: "Sa démonstration de l'existence de Dieu par l'unique argument de la contingence trahit avec évidence une conception de l'être qu'un suarézien ne devrait pas trouver inacceptable" (pág. 487); y poco después: "Et tout cela sans sortir de la notion d'être, qui est évidemment ici la notion aristotélico-suarézienne *d'entitas*, isolée en elle-même comme l'abstraction formelle extrême de *ce qui est*"; resulta asimismo tachado de suarismo el autor que estudia a continuación, que es nada menos que el jesuita P. A. Marc, S. I.; más aún, el mismo Cayetano no es ortodoxo en cuanto al contenido tomista: "Le P. Marc est persuadé de la fidélité de l'exegèse des deux commentateurs thomistes; ce qui aujourd'hui (spécialement pour Cajetan) devient toujours plus douteux comme nous le dirons" (pág. 489); ni siquiera la mayor parte de los seguidores de la escuela tomista, son tomistas: "il semble donc qu'une discrimination s'impose désormais entre *l'esse* de saint Thomas et celui de la plus grande partie de son école" (pág. 490); después de esto, natural(mente, se reconocerá sin dificultad el suarismo del dominico P. L.-B. Geiger, O. P., en su obra sobre la participación; "Il nous semble que la position du P. Geiger, qui dissocie dans le thomisme la participation par similitude de la participation par composition, de façon, que dans la notion de créature la simple similitude precède la composition réelle d'essentia et d'esse (dont la défense a été, à notre avis, l'objet et le mérite principal du neothomisme de la première moitié du XX siècle), montre à quoi aboutit inévitablement le formalisme, explicite ou latent, dans la conception del'esse comme esse existentiae, esse actualis existentiae, existence" (pág. 490): "Ce qui dans cette interprétation du thomisme nous laisse perplexe, c'est que, une fois rélégué au second rang le principe de la composition, la voie est ouverte au principe fondamental de

Tienen, pues, los seres, como vestigios del Infinito, cierta infinitud, aquella que hace que realicen particularmente, según un ejemplar o imitabilidad, el Ser enteramente Infinito; con lo cual los seres contingentes ofrecen a la mente una capacidad que en sí encarnan o realizan, que es la que la mente capta al descubrir en ellos la exigencia absoluta de la unidad trascendental (realizada, la misma definición, con diversa plenitud o perfección) es decir, con un paralelismo suficiente entre concepto objetivo y objeto formal; pero exigiendo como explicación última el Ser Infinito y Necesario. Él es la explicación plena y última del carácter absoluto de la Verdad patente en nuestro conocimiento, cuya explicación progresiva y parcial está en la elaboración de toda la síntesis metafísica [82].

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

San Cugat del Vallés (Barcelona).

---

l'anti-thomisme, qui affirme que l'acte est limité par lui-même" (pág. 491), y cita en apoyo de esta afirmación a J.-H. Nicolás, O. P., al mismo tiempo que acusa al autor tomista mencionado de ser víctima de una equivocación "pour avoir entendu la composition thomiste—à la manière de Suárez et des anti-thomistes—comme si elle était la résultante de l'union de *duae res*, d'où le recours (comme Suárez) à la cause efficiente" (pág. 491), con lo cual ni podría haber metafísica, ni siquiera el pensamiento sería posible (pág. 492); véase también pág. 494 y la pág. 498, nota 1.ª. Después de esta larga requisitoria de la que resulta que ni Cayetano, ni la mayor parte le la escuela que sigue a Santo Tomás, ni los más distinguidos autores actuales están libres de la contaminación suareziana, teme uno que, por último, se afirme que el mismo Santo Tomás tampoco era tomista.

[82] Véase mi estudio: *Desde la admisión de la verdad necesaria hasta la demostración de la existencia de Dios*. "Pensamiento" 8 (1952), 31-52.

SIGLAS

DA = *De Anima*. Los números de las citas se refieren a: Libro, capítulo, número. En la edición de *Opera Omnia*, vol. 3, segunda parte.

AN = De *Angelis*. Los números de las citas se refieren asimismo a: Libro, capítulo, número.—En la edición de *Opera Omnia*, vol. 2.

DE = *De Deo Uno*. Se citan el Libro, capítulo, número.—En la edición mencionada, vol. 1, en el cual ocupa el sitio del primer tratado.

DM = *Disputationes Metaphysicae*. Los números de las citas corresponden a: Disputación, Sección, Número.—En la misma edición ocupan los volúmenes 25 y 26. Para otros textos que se citan aisladamente (como el *De Trinitate* y el *Index aristotelicus*) se darán las indicaciones en su sitio correspondiente.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

LA NUEVA METAFISICA DEL CONOCIMIENTO Y DE LA ACCION

Respuesta del pensamiento cristiano actual a la problemática moderna [1].

El hombre de la Edad Media se sentía cobijado en una imponente concepción filosófico-teológica de la realidad global que abarcaba a Dios y al hombre, al cielo y la tierra, al tiempo y la eternidad. La piedra sillar de este edificio era Dios. El pensamiento medieval es eminentemente teocéntrico. Sin Dios toda la soberbia arquitectura del *ordo* medieval caería por su base. Dios es el centro de la Filosofía y Teología medievales. Dios lo explica todo, el ser y el devenir, la materia y el espíritu, el individuo y la sociedad. Causa eficiente, ejemplar y final del Universo los seres han brotado de Él a su imagen y semejanza y se agitan todos, consciente o inconscientemente, por tornar a Él. La cosmovisión medieval se encierra en aquellas sublimes palabras de Santo Tomás de Aquino al comienzo de su *Summa contra gentes:* "Primo occurrit consideratio de his, quae Deo secundum ipsum conveniunt. Secundo vero de processu creaturarum ab ipso. Tertio autem de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem" [2]. Eso es todo lo que sabe Santo Tomás y con él el hombre medieval: Dios, la salida de las criaturas de Dios y su retorno a Dios. Por eso ha escrito certeramente Gilson: "Si se trata de Física, de Fisiología y de Meteoros, Santo Tomás no es más que un discípulo de Aristóteles. Pero si se trata de Dios, de la génesis de las cosas y de su vuelta al Creador, entonces Santo Tomás es él mismo" [3]. Incardinado en esta concepción unitaria y escalonada del cosmos el hombre medieval vivía ajeno a la inseguridad existencial del hombre moderno. Su existencia radicaba en la roca firme de Dios y era así capaz de sostenerse erguida frente a los embates de la vida.

Con la crisis de la época moderna el hombre se sintió desgajado del *ordo* medieval. Le fué preciso, pues, buscar en sí mismo el *fundamento* que le faltaba. El hombre moderno lo procuró primeramente partiendo de la *razón*. Descartes es el iniciador de esta nueva empresa del pensamiento. Pero las

[1] Conferencia tenida en el "Forum Vergés" de la Casa de las Congregaciones Marianas de Barcelona con asistencia del Magnífico Sr. Rector de la Universidad y de estudiantes de las diversas Facultades en la festividad académica de Santo Tomás de Aquino, marzo de 1958. Quede sentado desde el principio que en este artículo pretendo solamente exponer y sintetizar las corrientes más actuales del pensamiento cristiano. Es mi deber reconocer el magisterio del P. Juan B. Lotz, S. I. y de los Prof. de la Universidad de Freiburg i. Br. Bernhard Welte y Max Müller, a quienes pertenecen muchas de las ideas aquí expuestas.

[2] CG I 9

[3] *La philosophie au Moyen Age,* 2.ª ed. Paris, 1952, 529.

antinomias de su Filosofía, partida entre Racionalismo y Empirismo, llevaron al Agnosticismo teórico de Kant[3*]. Despertado del sueño dogmático, proclama Kant que dentro de los límites de la razón pura, la Metafísica como ciencia no es posible. La tentativa de Hegel de restaurar la Metafísica condujo al Panteísmo y consiguientemente a la disolución del hombre[4]. Era preciso intentar un nuevo camino: esta vez partirá de la *voluntad* y la *libertad*. Su culminación la encontramos en la Filosofía de la existencia, que busca una fundamentación del hombre en sí mismo mediante la acción y la libertad. Pero esta Filosofía novísima, brotada de un hombre para quien el orden metafísico o no existe o al menos se ha vuelto cuestionable, no ha podido escapar a la fascinación de la angustia y de la nada. La tentación del Nihilismo—en el caso de Sartre el pecado del Nihilismo[5]—continúa al acecho del hombre occidental. Cierto que dentro del pensamiento hodierno Jaspers y Marcel se han esforzado por afincar de nuevo el hombre en la Trascendencia y que el mismo Heidegger, al abrir el hombre a la dimensión del ser, lo ha colocado en una ruta memorable, en la que a la vuelta de cualquier camino podría encontrarse con Dios. Pero no podemos decir que esto haya sucedido[6]. Heidegger concibe todavía su pensamiento como una

---

[3*] Hablamos de *agnosticismo teórico* y no simplemente *metafísico*, como suele en general apellidársele, porque el agnosticismo de Kant se refiere únicamente a la *dimensión teorética* del conocimiento y en particular a los tres ideales de la razón pura, objeto de la Metafísica especial. Más aún, en la *Crítica de la razón pura* no faltan elementos metafísicos. Por ello, la investigación moderna ha matizado con razón el punto de vista tradicional que veía en Kant únicamente al filósofo crítico. Hoy día se acentúan los motivos metafísicos del pensamiento kantiano. Esa verdadera revolución en la interpretación de Kant se inició con el artículo de Heinz Heimsoeth, *Metaphysische Motive in der Ausbildug des kritischen Idealismus* (Kantstud. vol. 29, 1924) y el libro de M. Wund, *Kant als Metaphysiker*, 1924, y ha culminado en la obra de Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929, en la que el filósofo de Friburgo interpreta audazmente la Crítica kantiana como una "Grundlegung der Metaphysik".

[4] El panteísmo de Hegel es *sui generis*. Ciertamente no se trata de una *identificación óntica* de finito e Infinito, sino más bien de un *desarrollo ontológico* del Infinito en lo finito. Con todo parece debe hablarse del Panteísmo hegeliano, puesto que en su concepción el ente es un momento finito de la evolución del Ser infinito. Hegel rechazaba como es sabido la denominación de panteísta, que para él se refería sólo a aquella doctrina que declara divinos a los entes mundanos en sí mismos.

[5] Las declaraciones de Sartre son en este aspecto tajantes. Véase a guisa de antología unas pocas frases de *L'existentialisme est un humanisme*. París, 1946: "L'existentialisme... pense qu'il est très gênant que Dieu n'existe pas, car avec lui disparaît toute possibilité de trouver dans un ciel intelligible; il ne peut plus y avoir de bien a priori, puisqu'il n'y a pas de conscience infinie et parfaite pour le penser; il n'est écrit nulle part que le bien existe, qu'il faut être honnête, qu'il ne faut pas mentir, puisque précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes. Dostoïewski avait écrit: "Si Dieu n'existait pas, tout serait permis". C'est là le point de départ de l'existentialisme. En effet, tout est permis si Dieu n'existe pas..." (p. 35-6). Sartre tiene al menos el mérito de ser radical: Si Dios no existe, piensa, "il faut en tirer jusqu'au bout les conséquences" (p. 33-34). Y esto es precisamente su existencialismo: "un effort pour tirer toutes les conséquences d'une position athée cohérente" (p. 94).

[6] El pensamiento de Heidegger se mueve a este respecto en la indecisión metafísica. Su filosofía no es teísta, ni tampoco ateísta. Y esto, afirma, no por indiferentismo, sino por respeto a los límites que le está impuesto al pensar humano

superación de la Metafísica, a la que achaca el olvido del ser y con ello el origen del Nihilismo [7]. El "más inquietante de los huéspedes", como llamó Nietzsche al Nihilismo [8], está todavía a las puertas de Occidente.

Algo ha cambiado con todo en el horizonte cultural de nuestro tiempo. A la alegría por "la muerte de Dios", anunciada por los profetas del Ateísmo, ha seguido el "tormento de Dios", que profetizó Dostoiewski. Por algo Ortega, vigía avanzado del navío de la Filosofía, pudo señalar hace años en el lejano horizonte la emergencia del acantilado de la Divinidad y lanzar desde su atalaya el grito ritual: ¡Dios a la vista! [9]. Y el mismo Heidegger ha llamado la atención hacia el hecho de que aquel "hombre loco" nietzscheano que se atrevió a gritar: ¡Dios ha muerto!, es el mismo que ronda por calles y plazas gritando sin cesar: ¡Yo busco a Dios, yo busco a Dios! El hombre loco de Niezsche no tiene nada que ver con los ateos vulgares. Estos no creen en Dios, porque no pueden buscarle. Y no pueden buscarle, porque no piensan. El hombre loco en cambio es el hombre que busca a Dios. ¿No ha cantado aquí tal vez el pensamiento occidental su *De profundis?* [10].

Algo ha cambiado pues en el horizonte cultural de Occidente. Es que el hombre no puede prescindir de Dios, sin negar sus tendencias más íntimas y secretas.

El hombre moderno quiso sublimarse libertándose de Dios. Y en una embriaguez de orgullo prometeico quiso apuñalar—pensó apuñalar—al viejo Dios moribundo. Estaba roto el hilo que nos afincaba con Dios y una carcajada triunfal resonó por el mundo. "¡Dios ha muerto! ¡Ahora queremos que viva el Sobrehombre!", clamó Friedrich Nietzsche [11]. La suprema aventura ha comenzado. El horizonte es despejado y libre. El mar, nuestro mar, se abre ante nosotros lleno de plenitudes. El cielo es azul, el mar lleno..., tal vez jamás hubo un mar tan lleno [12].

---

por la verdad del ser (cfr. *Humanismusbrief*, Frankfurt, p. 37). Heidegger piensa que el problema del ser es previo al problema de Dios (cfr. *H.*, 37). La misión actual del pensar es el esclarecimiento del ser: lo Santo podrá sólo manifestarse, cuando el mismo ser sea esclarecido y experimentado en su verdad (cfr. *H.*, 37). No es que para Heidegger la idea de Dios sea una idea vacía. En un estudio reciente se hace Heidegger esta pregunta: "Wie kommt der Gott in die Philosophie, nicht nur in die neuzeitliche, sondern in die Philosophie als solche?" La respuesta es que la Metafísica no puede prescindir de Dios, pues su estructura esencial es "onto-teológica". Sólo que para Heidegger este Dios de la Filosofía no es el Dios de la fe religiosa. Ante Él el hombre no puede orar, ni ofrecer sacrificios, ni cantar, ni bailar. Por ello se reafirma Heidegger en su posición: tal vez un pensamiento sin-Dios (ein gottloses Denken) esté más cerca del Dios divino que el pensamiento teísta de la Metafísica (cfr. *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, pp. 58-70).

[7] A ese tema ha dedicado Heidegger varios de sus escritos, sobre todo una introducción que con el título *El retorno al fundamento de la Metafísica* sirve de prólogo a la quinta edición de *Was ist Metaphysik?* (Frankfurt, 1955, pp. 7-23) y el famoso artículo de los *Holzwege* (Frankfurt, 1950, pp. 193-247) sobre la frase de Nietzsche: "Gott ist tot".

[8] "Der Nihilismus steht vor der Tür: woher kommt uns dieser unheimlichste aller Gäste?", *Der Wille zur Macht*, I Der Europeische Nihilismus (Nietzsche Werke, ed. Bäumler, Leipzig, 1930, vol. 6 p. 7).

[9] Cfr. *Obras completas*, Madrid, 1946, t. II, 485.

[10] Nietzsches Wort "Gott is tot", en *Holzwege*, 246.

[11] *Also spracht Zarathustra*, 4 (NW, vol. 4, 318).

[12] Cfr. *Die fröhliche Wissenschaft*, 5 (NW, vol. 3, 236).

Pero todo no fué más que un sueño. La realidad no fué el "reino del hombre", sino la destrucción del hombre. ¡Pobre hombre moderno arrancado de Dios que era el único fundamento ontológico de tu grandeza! ¿Qué eres sin tu Dios? La Filosofía de la existencia nos da la respuesta: angustia, tiempo, nada, ser para morir, fracaso, una pasión inútil. Solo, sin Dios, el hombre no puede labrar sino su autodestrucción, pues "allí donde no hay Dios, tampoco hay hombre" [13]. Lo ha dicho el P. de Lubac en su precioso libro *Le drame de l'Humanisme athée:* "No es verdad que el hombre no pueda organizar la tierra sin Dios. Lo que sí es cierto es que sin Dios no puede a fin de cuentas más que organizarla contra el hombre. El humanismo exclusivo es un humanismo inhumano" [14].

La solución está pues en la vuelta a Dios, al Dios verdadero. El mundo moderno persistirá en su tragedia hasta que el Dios de los filósofos sea también el Dios del Evangelio que se hizo hombre para hacernos dioses. Y ésta es precisamente la tarea que ha tomado sobre sí el pensamiento cristiano actual. Su misión es reconstruir aquel orden metafísico que cobijaba al hombre de otras épocas. No se trata de una simple vuelta a la Edad Media. La Historia jamás vuelve atrás, sino que va siempre adelante. Ni se trata de restaurar sin más el *ordo* medieval. La teoría de la restauración será siempre una teoría perezosa. No es posible restaurar un pasado, sino a lo más instaurar en el presente un futuro mejor. Se trata en una palabra de incluir en nuestra reflexión filosófica toda la evolución del pensamiento occidental desde Descartes hasta Heidegger, pasando por Kant y Hegel y de fundamentar así un *nuevo orden metafísico* partiendo del hombre mismo. No es necesario dejar el hombre para buscar fuera de él el *punto de partida* de la Metafísica. Este punto de partida buscado se encuentra en el hombre mismo, en su *conocimiento* y en su *acción*. La gran experiencia del pensamiento cristiano actual ha sido ésta: el descubrimiento en el hombre de una *dimensión de lo absoluto*. El siglo XIX había opuesto radicalmente finito e infinito. El Materialismo, aferrado a la finitud, declaraba lo infinito como una ilusión. El Idealismo, embriagado de infinitud, concebía lo finito como un engaño. El pensamiento cristiano actual ha atisbado la profunda implicación de ambos extremos en el hombre. Relatividad y necesidad, tiempo y eternidad, finitud e infinitud se encuentran en el hombre. No, no es preciso salir del hombre para buscar en otra parte el punto de partida de la Metafísica. La Metafísica irrumpe necesariamente en el hombre consciente de sí mismo, pues el hombre es constitutivamente Metafísica [15].

[13] Cfr. N. Berdiaeff, *Un nouveau Moyen Age*, 21.

[14] Prólogo, trad. esp., Madrid, 1949, p. 13.

[15] También para Heidegger, Metafísica y Filosofía no son meramente algo que el hombre construye, sino algo que adviene con el advenimiento del hombre. La Metafísica es la misma comprensión y proyecto del ser que constituyen al hombre. La Metafísica es el evento fundamental que adviene con la irrupción al ser de eso que llamamos hombre. "Die Metaphysik ist das Grundgeschehen beim Einbruch in das Seiende, der mit der faktischen Existenz von so etwas wie Mensch überhaupt geschieht". Cfr. *Kant und das Problem der Metaphysik*, 2.ª edic. Frankfurt, 1951, pp. 208 y 218. El sentido profundo de estos textos de Hidegger, sacados del marco finitista en que fueron escritos, aparecerá a la luz de los nuevos ensayos metafísicos del pensamiento cristiano actual.

I. Metafísica del conocimiento.

La Metafísica del conocimiento se ha convertido en una corriente caudalosa dentro del pensamiento actual. Su iniciador fué Josep Maréchal, S. I., con su magna obra *Le point de départ de la Métaphysique* [16]. Maréchal parte de la problemática trascendental kantiana y se propone superar a Kant a partir de Kant mismo. Maréchal emprende así el primero un camino audaz, pero que debía mostrarse fecundo y que ha conducido de hecho al encuentro del método tradicional de la Escuela con el método trascendental kantiano.

La senda descubierta por Maréchal ha sido proseguida por otros autores en las direcciones más diversas. En esta obra de encuentro entre el pensamiento cristiano y la Filosofía moderna ocupa un lugar señalado una tendencia que podríamos apellidar el "Neotomismo friburgense". Se trata de una parva gavilla de discípulos católicos de Heidegger que han sabido fecundar, sin traicionarlo, el pensamiento tradicional con las aportaciones positivas del pensamiento moderno [17]. De su pluma han brotado en estos últimos años una serie de estudios que son otros tantos jalones en la ruta difícil y no exenta de peligros de integrar en el pensamiento cristiano la riqueza fascinante, pero tantas veces, errada, de la Filosofía moderna. Abre la marcha el P. Juan B. Lotz, S. I., con su obra *Ser y Valor* [18]. Le siguen *Espíritu en el mundo* del P. Karl Rahner, S. I., el conocido teólogo de Ins-

[16] El título completo de la obra de Maréchal reza: "Le point de départ de la Métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la conaissance", Museum Lessianum. Louvain-París, 1922-26. Para nuestro intento interesa sobre todo el Cahier V: *Le Thomisme devant la Philosophie critique*, 1926; 2.ª ed., 1949. Se leerá también con provecho: *Le dynamisme intellectuel*. Rev. néoscol. de Philos., 28 (1927), 137-165. La bibliografía sobre Maréchal es abundante. Cfr. sobre todo, además de numerosos artículos y críticas aparecidas en las principales revistas filosóficas, E. Wingendorf, S. I., *Das Dynamische in der menschlichen Erkenntnis*. Maréchal. Ein neuer Lösungsversucht des erkenntnistheoretischen Grundproblems, 2 vols. Bonn, 1939-40 y *Mélanges Joseph Maréchal*, Museum Lessianum Sect. phil., 31-32, Bruselles-París, 1950. La doctrina marechaliana del dinamismo intelectual ha dado lugar a importantes controversias que se refieren sobre todo al finalismo inmanente de la inteligencia y al deseo natural de ver la Verdad primera. Sin entrar en estas cuestiones, me parece que el mérito de Maréchal está en haber introducido el primero en la Epistemología tradicional el método subjetivo de examen de la facultad de conocer. Sus deficiencias se explican por ser el primer ensayo de este género.

[17] El lema de estos autores podría ser éste: "Zurück zu Thomas selbst!" (Cfr. Rahner, *Geist in Welt*, VI). Pero no se trata de una vuelta a Santo Tomás en el sentido de ir hacia atrás (Rücksprung), sino de tornar al origen (Ursprung). El interés histórico está en función del sistemático. Se trata de repensar hoy lo que Santo Tomás dijo ayer (cfr. Rahner, o. c., XIII). Lo sistemático debe tornarse concreto gracias a su relación con lo histórico y lo histórico debe hacerse intelible y cercano gracias a su repensamiento sistemático (cfr. Max Müller, *Seind und Geist*, VII).

[18] *Seind und Wert*, I, 1938. La obra de Lotz que lleva como subtítulo :"Una exposición metafísica del axioma ens et bonum convertuntur" pregunta por la relación metafísica entre ser y valor. El interrogante se abre en el horizonte de la doctrina escolástica de los trascendentales y conduce así a una nueva profundización del problema del ser. Lotz investiga especialmente la relación del ser con el obrar. "Sein ist Wirken" podría ser el leitmotiv de este estudio.

bruck [19], y *El Tomismo como sistema de identidad* de Gustaw Siewerth [20]. Max Müller, el filósofo católico de Friburgo, se adhiere a la misma línea con su obra *Ser y Espíritu* [21] y lo mismo hace Bernhard Welte, profesor de Teología fundamental en la misma Universidad friburgense, con su estudio sobre *La fe filosófica en Karl Jaspers y la posibilidad de su interpre-*

---

[19] *Geist in Welt*, Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis nach Thomas von Aquin, Innsbruck, 1939, 2.ª edic., München, 1957. Basándose en el análisis de S. Th., I, 84, 7, muestra RAHNER que la Metafísica tomista del conocimiento por una parte es esencialmente humana y encarnada y por ello *finita*, pero por otra parte esencialmente abierta a la Trascendencia y por ello *Metafísica*. El título del libro resume su contenido. *Espíritu* designa la facultad del hombre de trascender el mundo y arribar así a lo meta-físico. *Mundo* es el nombre de la realidad que se abre a la experiencia inmediata humana. La pregunta de RAHNER es ésta: ¿cómo es posible que el hombre por su conocimiento pueda ser "Espíritu en el mundo?" En otras palabras: ¿cómo puede un espíritu encarnado trascender el mundo y abrirse al ser y con ello a la Meta-física? La respuesta de RAHNER es como sigue. Nuestro conocimiento es esencialmente *receptivo* y necesita así del mundo. Pero en el juicio la *salida* al ente singular intramundano se da de la mano con la *vuelta* hacia sí mismo (reditio completa), de la que surge la *distancia* con relación al ente sensible conocido y en consecuencia el conocimiento ob-jetivo y universal. En el juicio el ente sensible se convierte en ob-jeto para un su-jeto y se asocian así exterioridad e interioridad, singularidad y universalidad; el juicio se funda a su vez en el *lumen intellectus agentis*, cuyo objeto es el ser, que se convierte así en la *condición de posibilidad* formal y a priori de la objetividad del mundo. El ser indeterminado que se abre en el juicio incluye finalmente en su concepto pleno la *afirmación implícita* del Ser absoluto. En una palabra, en el juicio el espíritu conoce el ente singular en el *horizonte del ser*, con lo cual ha trascendido ya el mundo y afirmado el orden meta-físico, en cuya afirmación está implícita la afirmación de Dios.

[20] *Der Thomismus als Identitätssystem*, Frankfurt, 1939. Siewerth estudia en esta obra el problema de la relación entre lo finito y el Infinito. Su pensamiento central es el de la "identidad ejemplarística" o de la "Idealidad del pensar y el ser". "Idealidad designa tanto en la Divinidad como en el hombre aquel modo de ser, por el cual el ente finito en su posibilidad y positividad es participado del Fundamento infinito" (p. 3). A partir de esta participación del espíritu finito en el Infinito se comprende la tendencia del hombre al Absoluto y la misma absoluteidad del conocimiento humano. Siewerth evita tanto la identificación hegeliana de finito e Infinito como la total separación de ambos y fecunda de este modo el pensamiento tomista con la herencia hegeliana. Cfr. asimismo *Die apriorität der mensch. Erkenntnis nach Thomas von Aquin*, Symposion, I (1948), 89-167.

[21] *Sein und Geist*. Systematische Untersuchungen über Grudproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie, Tübingen, 1940. Para Max Müller el problema de la Filosofía consiste en el esclarecimiento e interpretación del ser (das Sein). Todo ente presupone el ser como aquel último horizonte que todo lo abarca, supera toda relatividad y envuelve en su unidad superior la misma dualidad de sujeto y objeto. El ser revela al espíritu: de aquí que la correlación ser-espíritu sea un tema fundamental de la Ontología. Max Müller no pretende con ello reducir el ser al espíritu, con lo que el ser ya no sería lo último y lo envolvente, sino interpretar el mismo ser a partir de su forma más perfecta: el espíritu. La correlación ser-espíritu se manifiesta sobre todo en la verdad. En fuerza del ser es propio de todo ente una dirección hacia el espíritu, en el que el *qué* (was) del ente encuentra su *ahí* (da). El lugar adecuado de la verdad es el juicio. Esta alcanza, efectivamente, en el juicio su desarrollo completo. La verdad es realización del ser en el espíritu. El ser es por ello potencial o actualmente espiritual. Solamente en Dios, el mismo Ser en persona, alcanzan ser y espíritu aquella identidad que corresponde a su esencia.

tación por la Filosofía tomista[22]. Finalmente el P. Lotz acaba de ordenar y recoger en una obra reciente: *El juicio y el ser*, la labor realizada hasta hoy[23]. No se puede silenciar junto a estos trabajos de la escuela alemana de Friburgo la aportación francesa, en la que sobresale la obra de A. Marc, S. I., *Dialectique de l'affirmation*[24].

Todos estos autores, dentro de las necesarias variedades de detalle, coinciden en una afirmación fundamental: en el conocimiento, en concreto en el juicio, se le abre al hombre la *dimensión del ser* y con ello de algún modo una *dimensión misteriosa del absoluto*. El título del libro reciente del P. Lotz recoge, pues, lo esencial de la Metafísica del conocimiento: *el juicio y el ser*.

El punto de partida de la nueva Metafísica es una experiencia fundamental: la experiencia del *valor absoluto* de la afirmación judicial. Es ésta una de las experiencias más misteriosas que pueda hacer el hombre. ¡Que yo, colocado necesariamente en las coordenadas del espacio y del tiempo, en un acto de conocer asimismo temporal y finito, pueda superar el horizonte mundano del ahora y aquí afirmar con valor absoluto algo, que es valedero por encima del tiempo y del espacio, es una de estas experiencias profundas que me sitúan en los mismos límites de mi ser de hombre, en aquel punto misterioso y sublime, en el que el hombre supera al hombre! Y con todo, esa experiencia se da. Todos anunciamos con valor absoluto juicios que se refieren no sólo a nuestros actos internos: yo pienso, yo quiero, yo sufro, sino, sobre todo, juicios primigenios, que brotan de mi ser-en-el-mundo y que se refieren

[22] *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*, Symposion, 2 (1949), 89-167. Trad. francesa: Desclée, 1958. La característica del pensamiento de Welte es un tomismo abierto a las inquietudes y aventuras mentales del pensamiento moderno. Esta obra es un nuevo ejemplo de la fecundidad del pensamiento de Santo Tomás y de su profunda aptitud para responder a las exigencias y completar al mismo tiempo las deficiencias de la Filosofía actual, en este caso del pensamiento de Jaspers. Welte analiza ante todo la fe filosófica en Jaspers y aplica luego la problemática jaspersiana al tomismo. El ser indeterminado se nos revela en nuestra acción y en nuestro conocimiento como la fuerza dinámica que los pone en movimiento. Mediante él nos abrimos a la Trascendencia y al Trascendente. El conocimiento metafísico en Santo Tomás no tiene nada de irracional, pero en su aplicación a Dios mediante la teología negativa puede llamarse en cierto sentido "fe filosófica".

[23] *Das Urteil und das Sein*. Eine Grundlegung der Metaphysik, Pullacher Philos. Forschung,. 2 (1957). En realidad se trata de una segunda edición de *Sein und Wert*, en la que el pensamiento del autor aparece con una mayor profundización y sistematización. El propósito del P. Lotz aparece con toda claridad en el subtítulo pues en la correlación juicio-ser se encuentran el origen y la misma fundamentación de la Metafísica. El P. Lotz ha sistematizado en forma escolástica estas mismas ideas en unas lecciones tenidas en la Pontificia Universidad Gregoriana sobre el tema "Metaphysica cognitionis". Recientemente estas lecciones ha nsiro incluídas en la obra *Metaphysica operationis humanae*, Analec. Gregor. 94, Roma 1958. En la exposición que sigue me referiré en gran parte a esta obra del P. Lotz.

[24] *Dialectique de l'affirmation*. Essai de métaphysique reflexive, Bruxelles-París, 1958. La novedad de esta obra del P. Marc está en la aplicación del método reflexivo a la Metafísica. Tal método consiste en conducir el pensamiento al acto mismo en que piensa el ser. Sola consigo misma y en sí misma la inteligencia piensa el ser y se piensa a sí misma en el ser sin tener necesidad de otra cosa fuera de él y de sí misma. El ser se revela, pues, en la reflexión del espíritu sobre sí mismo. Ello se realiza en el juicio, pues sólo en el seno de la posición del ente como tal se nos abre la dimensión del ser. Juicio y ser van siempre juntos. A partir de esta tensión fundamental construye Marc toda su Metafísica.

a los objetos de este mundo mío: la rosa es una flor, José María es un hombre. Más aún, en el fondo me es imposible evitar esa posición absoluta y así o doy a la negación del valor absoluto un sentido absoluto o no digo absolutamente nada y caigo así en un proceso infinito que imposibilita todo conocimiento y que es continuamente refutado por las necesidades mismas de la acción y de la vida. En buena filosofía no queda sino una solución: aceptar *como un hecho*, siempre claro está que se den las debidas condiciones de evidencia absoluta y necesitante, el valor absoluto del conocimiento y preguntar por sus *condiciones de posibilidad*. Esto significa que vamos a emprender un análisis metafísico del juicio, puesto que es precisamente en el juicio donde aparece el valor absoluto.

Tomemos un juicio cualquiera: la rosa es una flor. En él nos encontramos con tres elementos: el *sujeto*, un ente concreto al cual llegamos en último camino por la intuición sensible; el *predicado*, una esencia universal concebida por abstracción, y la *cópula*, el verbo ser. En todo juicio se da, pues, una *reducción* del ente concreto a su esencia universal y de esta misma esencia al ser. El valor absoluto del juicio no puede venir de la esencia, que no supera el orden mundano, sino sólo de la cópula. En ella se contiene el *ser* y no sólo como *lazo de unión* entre el sujeto y el predicado, sino como *posición* absoluta (absolute Setzung). En la cópula afirmamos o negamos, es decir, *ponemos el ser*, en cuanto decimos de cada cosa: es. Este ejercicio de *decir* es (Heidegger nos hablará del "istsagen") hacen del hombre un hombre. Sólo el hombre es capaz de elevar el ὄν al εἶναι, pues sólo el hombre dice de cada ente la palabra definitiva: es. Por eso nos dirá Heidegger que el hombre habita en la cercanía del ser, cuya casa es el lenguaje [25]. El hombre no es el ser del ente, pero es el pastor del ser [26]. Sólo el hombre entre todos los entes al escuchar la voz del ser experimenta la suprema admiración: *el ente es* [27]. Hemos dado, pues, con la primera condición de posibilidad del valor absoluto del conocimiento: el hombre pone en el juicio el ser, que se revela así como el *a priori del entendimiento*. Gracias a este *a priori* alcanza el hombre en las cosas al *ser en cuanto tal* y descubre con ello en todo ente finito una *dimensión de necesidad*, puesto que este ente, en cuanto es, no puede ser. "Nihil est adeo contingens, quin in se aliquid necessitatis habeat" [28].

¿Hemos alcanzado con ello la última condición de posibilidad del valor absoluto del conocimiento? Todavía no. En el juicio se le abre al hombre el ser como algo *puesto* o *producido*. Heidegger habla en este sentido del "Entwurf" y Sartre del "projet". Preguntamos, pues, ulteriormente: ¿es el hombre quien *pone originariamente* el ser o más bien con su posición *participa del ser* puesto originariamente por Otro? El análisis metafísico del juicio nos lleva a la segunda alternativa. La posición absoluta presupone la *plenitud absoluta*, que no puede encontrarse sino en el mismo Ser subsistente, en el Absoluto, en Dios. En la afirmación del ser en cuanto tal está pues implicada la *afirmación de Dios*, el Ser y el Entendimiento absoluto, cuya existencia es así la *última condición de posibilidad* del valor absoluto de nuestro conoci-

[25] *Humanismusbrief*, 5 y 29.
[26] *Humanismusbrief*, 28-29.
[27] *Was ist Metaphysik?* Nachwort, 46.
[28] ST. I, q. 86, a. 3, c.

miento. Nuestro conocimiento no es intuitivo, sino esencialmente receptivo. El juicio viene a ser como el substitutivo finito de la intuición infinita. La intuición divina *pro-duce* al ser finito a partir del Ser infinito. El juicio humano *re-duce* el ser finito al Ser infinito y *re-produce* así a su modo el acto creador [29].

El análisis del juicio nos lleva así a forzar los límites del hombre. En él aparece un no sé qué sobrehumano, cuya última explicación nos remite necesariamente a Dios. Es propio del hombre estar en la luz. El hombre no puede atisbar directamente el Sol divino, pero lo adivina a través de la luz que lo envuelve. "Noli foras ire, dirá Agustín, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas" [29]. Para encontrar a Dios no hay sino trascender el mundo en dirección hacia uno mismo. Oigamos de nuevo a Agustín: "Estabas dentro de mí y yo estaba fuera de mi mismo. Y por defuera Te buscaba... Estabas conmigo y yo no estaba contigo [30]. "Y amonestado de aquí a volver a mí mismo entré en mi interior guiado por Ti.... Entré y vi con el ojo de mi alma, como quiera que él fuese, sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente una luz inconmutable... No estaba sobre mi mente como está el aceite sobre el agua o el cielo sobre la tierra, sino estaba sobre mi por haberme hecho y yo debajo por ser hechura suya. Quien conoce la verdad, conoce esta luz y quien la conoce conoce la eternidad. La caridad es quien la conoce. ¡Oh eterna verdad y verdadera caridad y amada eternidad! ¡Tú eres mi Dios!" [31]. El misterio de esta luz invisible nos conduce así como a Agustín al gran descubrimiento: la última fundamentación del valor absoluto de la verdad no puede estar "fuera de mí" (extra me), ni "dentro de mí" (intra me), sino "sobre mí en Ti" (in Te supra me) [32]. A partir de la experiencia de la frontera misma de mi existencia, lo más lejano, comprendo así lo más cercano, al Dios lejano y cercano, más próximo a mí que yo mismo.

De este modo a partir del conocimiento se fundamenta toda una Metafísica en su estructura clásica *onto-teo-lógica* [33]. La Metafísica aparece así como la culminación del conocimiento humano. No es que el conocimiento se ordene a la Metafísica. El conocimiento se ordena más bien a la *acción en el mundo*. El "lumen intellectus" y el saber metafísico nos han sido dados como *condición de posibilidad* del saber físico o intramundano. La Metafísica es la reflexión trascendental sobre una afirmación implícita en el conocimiento intramundano. En el conocimiento humano ordenado al ente físico intramundano (su objeto propio es la "quidditas rei materialis") se abre la dimensión metafísica (su objeto propio es el "ens qua ens") para que el hombre pueda ser en el mundo. De este modo es el hombre el ente paradójico que se encuentra siempre en el mundo camino de Dios. Referido esencialmente al mundo—es propio del hombre, nos dirá Heidegger, "ser-en-el-mundo"—ha trascendido

---

[29] Cfr. Lotz, *Metaphysica operationis humanae*, p. 32 ss.
[30] *De vera religione*, c. 34, n. 72.
[31] *Conf.*, X, 27, 38.
[32] *Conf.*, VII, 10, 16.
[33] *Conf.*, III, 6, 11.

siempre al mundo en dirección hacia Dios. El conocimiento humano es *receptivo* y se dirige por ello esencialmente al mundo. La Metafísica será sólo posible como horizonte de esta fundamental experiencia mundana. Pero por otro lado el conocimiento humano es *objetivo* y *universal*. Lo cual quiere decir: al conocer el mundo como *ob-jeto* me encuentro de nuevo "reditione completa" en mi mismo como *su-jeto*. Nuestra salida al mundo se ha convertido en una entrada en nosotros mismos. La Metafísica, de mero horizonte que era del conocimiento intramundano, pasa a ser tema explícito de nuestro conocimiento. En una palabra, la Metafísica irrumpe necesariamente en la existencia humana. El hombre que conoce el mundo se encuentra llevado por el dinamismo de su espíritu más allá del mundo, hacia sí mismo y camino de Dios, a quien tiende inevitablemente todo el peso del espíritu humano [34].

II. Metafísica de la acción.

El hombre no es sólo conocimieto. Conocer no es la actividad exclusiva, ni siquiera la más importante del espíritu humano. Por eso no podía faltar junto a una Metafísica del conocimiento una Metafísica de la acción que viniese a completar y confirmar las aportaciones de la primera.

El filósofo de la acción se llama Maurice Blondel. Todas sus obras nos hablan de ella, pero entre todas su obra primera y fundamental *L'action* [35]. Blondel no pretende oponer conocimiento y acción. La acción no excluye, sino que incluye al conocimiento, cuyo progreso determina. Pensamiento y acción se implican mutuamente, y constituyen ambos la vida del espíritu. Pero es cierto que para Blondel el ritmo de esta vida se manifiesta sobre todo en la voluntad, que tiende siempre a realizarse sin conseguirlo plenamente. El desnivel constante entre la voluntad y la acción realizada, entre la "volonté voulante" y la "volonté voulue", deja siempre insatisfecha a la primera y la constriñe a superarse. La voluntad queriente busca afirmarse en su plenitud, pero he ahí que en la voluntad querida escuentra sólo un pálido reflejo de sí misma. Tal desproporción impulsa a la voluntad queriente a penetrar con su acción nuevos objetos. ¡Esfuerzo vano! Jamás una acción o un objeto cualquiera de la realidad circundante intramundana podrán cubrir la distancia que media entre ambas voluntades. Hemos topado de nuevo como en el análisis del conocimiento con aquella implicación misteriosa de lo infinito en lo finito. "Un infinito está presente en todas partes", escribirá el propio Blondel. Aun cuando la voluntad queriente se decide por un objeto finito, hay en su decisión una afirmación incondicionada y absoluta. Todo auténtico querer importa una exigencia absoluta, que nos refiere necesariamente al Absoluto, inaccesible a la voluntad querida y con todo siempre anhelado por la voluntad queriente. Lo ha escrito certeramente Sciacca: "Solamente Dios puede llenar el abismo

[34] Cfr. sobre esta cuestión el ya citado artículo de Heidegger *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* en *Identität und Differenz*, p. 52 ss. Esta concepción no es, por lo demás, nueva, sino muy vieja. Tal fué siempre el sentir de la mejor tradición aristotélica, desde el propio Aristóteles hasta sus mejores comentadores escolásticos. Sólo el racionalismo debía olvidarlo junto con otros olvidos filosóficos no menos fundamentales.

[35] Cfr. para estas ideas K. Rahner, *Geist in Welt*, p. 281 ss.

entre la voluntad que quiere y la voluntad querida, entre lo que el hombre quiere ser y lo que es, entre su aspiración infinita y su actual miseria. Nuestra sed de plenitud y de integridad nos fuerza a convertirnos en lo que no podemos ser por nosotros mismos. Existe en nosotros una deficiencia esencial, metafísicamente necesaria, pero existe porque existe una perfección real, algo transcendente, Dios, inaccesible en el orden natural, pero que se nos ofrece en un orden sobrenatural"[36]. ¿Qué debo, pues, hacer? No caben sino dos posibilidades: la entrega o la lucha. Otra decisión intermedia no existe. O me entrego libremente a Dios y consiguientemente hago del "Heteron"" mi "Nomos" o me enciérro soberbiamente en mi "Autónomos", y elijo así la lucha contra Dios. ¡He aquí la decisión fundamental de la voluntad queriente! Todas las demás decisiones dependen de esta decisión primigenia, escondida tal vez, pero siempre realizada. De este modo, el análisis inmanente de la acción nos lleva a la afirmación de la Trascendencia divina. El problema de nuestra plenitud como hombres encuentra sólo su solución en lo que Zubiri llama nuestra "religación" a Dios.

La acción nos lleva así a la Trascendencia, no sólo a la Trascendencia divina, sino también a la mundana. En la dimensión de la acción ha sido superada la antinomia clásica entre interioridad y exterioridad. La acción es autorealización. El medio de esta autorealización es el mundo. La realidad de mi acción presupone, pues, la afirmación de la realidad del mundo. Querer es trascender. El que quiere auténticamente, ya ha trascendido la realidad estrecha de su concíencia en dirección hacia el mundo y más allá del mundo, en dirección hacia Dios.

En el hondón de la filosofía blondeliana de la acción encontramos, pues, la experiencia fundamental de la Metafísica moderna: la irrupción de una dimensión de absoluto en la misma finitud radical de la existencia humana. Blondel descubre en la acción finita del hombre una tendencia infinita. Ello instala su Filosofía en el umbral mismo de la Teología. No se trata de una

---

[36] El título completo de esta obra de Blondel reza: *L'action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, 1893, 2.ª edic. reformada, 1936. Las otras obras fundamentales de Blondel son: *La pensée*, 2 vols., Paris, 1934; *L'Etre et les êtres: essai d'ontologie concrète et intégrale*, Paris, 1935; *La philosophie et l'esprit chretien*, 3 vols., Paris, 1943. El pensamiento blondeliano dió lugar a grandes controversias dentro del campo católico, sobre todo por lo que toca a sus relaciones con la teología. En efecto, no faltan en Blondel ciertas imprecisiones de concepto que pueden suscitar dificultades. Pero no puede negarse la fecundidad de su problemática de la acción que transportada a una filosofía más estrictamente conceptual que la de Blondel podría dar excelentes resultados. Esto es lo que ha hecho el P. J. de Finance, S. I., en su magnífica obra *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, Paris, 1945. El P. de Finance desarrolla la Metafísica tomista de la acción en el horizonte general de la filosofía del Angélico, cuyo elemento más original y fecundo, incluso con relación al mismo Aristóteles, es indudablemente el primado del ser (esse). En todo ente finito se da una tensión entre el acto de por sí ilimitado y la esencia limitante. De esta tensión brota en el acto una necesidad de expansión, una tendencia a *ser más*, a participar conforme a la propia esencia en la plenitud del ser. La Metafísica tomista culmina como es sabido en el *ipsum Esse per se subsistens*. Al buscar su propio ser el ente finito busca ante todo al Ser mismo. Es decir, es propio de todo ente finito una tendencia implícita (en los entes infrahumanos) o explícita hacia Dios (en los entes espirituales), tendencia que es aquella fuerza profunda que origina la acción.

implicación de Filosofía y Teología. Blondel opera filosóficamente, y deduce del análisis de la acción la conveniencia de una revelación tal como de hecho se ha realizado históricamente en la Revelación cristiana. El hombre se nos muestra abierto a un ámbito transnatural, al cual sólo una donación gratuita de parte de Dios puede levantarle. La Revelación cristiana nos dice que así ha sucedido en verdad, que Dios es esencialmente χάρις y que en su infinita misericordia ha elevado el hombre al orden sobrenatural y le ha hecho partícipe de su misma vida. Pero la Filosofía no tiene aquí más que decir. La Filosofía cesa allí mismo, donde empieza la Teología. La Filosofía sólo puede llevar de la mano al hombre hacia la religión revelada y dejarle escuchar allí en la soledad de su espíritu al Dios que nos ha hablado en Cristo. Y esto quiso hacer precisamente la filosofía de Blondel. El filósofo de Aix poseyó aquella mirada profunda de los grandes pensadores que les permite ver al hombre y a las cosas en el espacio y el tiempo camino de la eternidad. Por ello, si hay una frase que resume su espíritu, creo que es ésta: "Tous le réel est comme une prière à l'Être" [37].

III. Consecuencias antropológicas y religiosas.

Como conclusión quisiera delinear un esbozo de la *concepción del hombre* que está a la base de la moderna Metafísica, e indicar luego sus aportaciones en el campo de la *Teología fundamental*.

A la luz de la Metafísica del conocimiento y de la acción se comprende en toda su profundidad aquella frase de Pascal: "L'homme surpasse infiniment l'homme". El ser del hombre se nos esclarece en el evento mismo de la homoficación como el encuentro de lo finito con el Infinito. En el hondón mismo de nuestro ser experimentamos algo que podríamos llamar la "diferencia teológica". Ella consiste en el hecho de que siendo finitos nos sentimos llamados a la posesión de la Verdad y Felicidad infinitas. Lo más íntimo de nuestro ser está en nosotros y sobre nosotros. El hombre es el ente finito que aspira de algún modo a la posesión del Infinito. El hombre es la miseria que tiende a la plenitud de Dios. El hombre es esencialmente tránsito hacia Dios. El hombre está de tal modo abierto a Dios que, cerrado en sí mismo, no tiene todo lo que necesita para ser lo que es. A una piedra, una flor, se las puede definir por lo que son en sí mismas. Al hombre no se le puede definir sino señalando hacia Alguien, que él no es, pues el hombre es *ser para Dios*. Este es el misterio del hombre, el estar siempre fuera de sí incardinado en el misterio de Dios. Para poder hacer Antropología es preciso hacer al mismo tiempo Teología [38].

Esta visión filosófica del hombre, propia de la nueva Metafísica, coincide plenamente con la Revelación cristiana. De ahí que sus aportaciones en Teología fundamental sean en extremo interesantes. En efecto, el hombre aparece como el lugar en donde de tal modo se nos muestra Dios, que su Revelación puede ser escuchada. Para que nosotros podamos escuchar a Dios debemos saber previamente que Él existe. Para que su Revelación no nos encuentre ya sabedores, Dios debe ser para nosotros en su ser más íntimo el Dios

[37] *La Filosofía hoy*, Barcelona, 1947, 41.
[38] *L'Être et les êtres*, p. 386.

desconocido. Finalmente, para que su Palabra pueda llegar hasta nosotros, debe alcanzarnos allí, donde siempre estamos: en el mundo. La Metafísica moderna comprende al hombre, existente en el ahora y el aquí de su quehacer mundano, en su relación constitutiva con el Dios patente y escondido. En caso de que Dios hable, el hombre puede ya escuchar, pues, él sabe que Dios existe. Dios por su parte puede revelarse de verdad al hombre, pues, en su esencia permanece para el hombre el Dios escondido. Y si el núcleo central del Cristianismo es la Revelación de Dios en Jesucristo, entonces la Palabra de Dios hecha carne de nuestra carne puede alcanzar al hombre en el ahora y el aquí de su mundo finito y temporal, puesto que el Eterno y el Infinito vino a este mismo mundo para que el hombre pudiera aquí encontrarlo[39].

Pero hay algo más. El mismo mensaje divino se acomoda plenamente a la *situación* humana. Esta podría definirse por lo que Welte ha llamado la "diferencia soteriológica" (Heilsdifferenz)[40]. El hombre tiende con todo el peso de su espíritu a una plenitud de felicidad y de realización de su propio ser, que podemos llamar en lenguaje religioso *salvación* (Heil). Esta salvación es en el fondo lo único que interesa de verdad al hombre, y por eso todo hombre posee de ella cierta vaga precomprensión, que le orienta en su acción. Ahora bien, en todo encuentro con la realidad intramundana—y vivir es realizar continuamente tal encuentro—se nos muestra la presencia y al mismo tiempo la ausencia de la salvación ansiada. En la realidad fáctica intramundana todo dice de tal modo un sí a nuestro interés soteriológico, que incluye al mismo tiempo un no. Todo ente intramundano puede mostrársenos como algo bueno, jamás como simplemente el Bien. Su encuentro o su misma posesión puede hacernos un rato felices, pero jamás puede darnos la Felicidad. La Felicidad verdadera y definitiva nos es misteriosamente cercana y lejana. Parece que nos hace señas sonriente, mostrándonos la plenitud de gozo del momento a venir, para convertirse siempre al fin en lo otro que se nos escapa.

Esa diferencia dialéctica en relación con nuestra salvación aparece como solemnemente sellada por las dos *situaciones límites* de la existencia humana: la muerte y la culpa.

La *muerte* nos dice ante todo algo *negativo*. Ella nos habla calladamente: la salvación no está, ni puede estar ahí. La existencia en su totalidad es lo que es: ser para morir. Eso es todo. La muerte es el adiós definitivo a todas nuestras ilusiones de felicidad inmanente. Frente a la muerte no hay ya Inmanencia. Pero en su hablar silente la muerte nos dice también algo *positivo*. Nunca es tan vivo el deseo de salvación como ante la muerte. El dolor que ante ella experimentamos es grande y profundo, y el espíritu que siente este dolor está lleno de algo, no solamente de nada, está lleno de

[39] Estas ideas se encuentran dispersas en la obra de K. Rahner y forman parte de su antropología. Cfr. en particular *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln, 1956, vol. 3, p. 42.

[40] Cfr. K. RAHNER, *Geist in Welt*, p. 296. Una ulterior exposición de estos pensamientos en *Hörer des Wortes*, München, 1941.

[41] Estas ideas las desarrolló el Prof. Welte en la Universidad de Friburgo en un curso intitulado "Philosophische Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums".

aquello que él quería que fuese, de aquello que *debería ser*. La muerte nos muestra así la salvación en el momento mismo de su aparente huída. Ella nos acerca más que nunca a la salvación ansiada, precisamente porque nos la aleja en la Trascendencia. Por ello, frente a la muerte sólo podemos tomar una actitud: la de la espera. Sólo por la *esperanza* vencemos a la muerte.

La *culpa* completa la obra destructora de la muerte. Ella es todavía más nuestra que la misma muerte. La culpa no podrá jamás ser comprendida en su pura objetividad con relación a algo externo: en ella ha pasado algo en mí y por mí mismo. Yo lo he hecho, y por ello soy culpable. En la culpa hay siempre un extraño enredo del yo consigo mismo. Ella significa algo tan asombroso como la negación de la salvación causada por mí mismo. Por ello, su negatividad es mayor que la de la muerte. La muerte deja esperar en la Trascendencia. La culpa aleja incluso esta última esperanza. Si en verdad soy culpable, entonces, por lo que a mí toca, estoy definitivamente perdido. Con todo, también en el seno de la culpa encontramos un *elemento positivo*. El hombre ha cometido la culpa por interés y con todo en contra de su interés más profundo. Por ello, no puede permanecer en la culpa. La existencia culpable vive en una lucha a vida y muerte con su culpa, y de esa lucha desesperada brota lo que Kierkegaard ha llamado "Krankheit zum Tode". En realidad, frente a la culpa cabe sólo una cosa: el *arrepentimiento*. Arrepentirse significa entregarse sin condiciones a la verdad de la propia culpabilidad. En el arrepentimiento, el hombre calla..., calla y pone en silencio su culpa en manos de la Verdad, del Misterio sagrado de la Verdad. El arrepentimiento pone así al hombre culpable en camino hacia Dios. Y con ello habla también de *esperanza*. ¡Esperar en lo indebido!, he ahí lo único que puede hacer el hombre que gime bajo el peso de su culpa.

Muerte y culpa van siempre juntas. La muerte nos recuerda a la culpa. La culpa nos recuerda a la muerte. Por ello, es razonable decir algo tan serio como esto: el hombre es culpable de su muerte. Muerte y culpa nos hablan un mismo lenguaje. Ambas sellan definitivamente nuestra diferencia soteriológica, dicen el adiós definitivo a toda ilusión de salvación inmanente y dejan sólo abierta la puerta hacia la Trascendencia, hacia una gracia indebida que Dios en su sagrado misterio puede, pero no debe conceder. He aquí, pues, lo único que al fin nos queda: ¡la esperanza!

Y he aquí que la Revelación cristiana responde a esta nuestra esperanza. La Buena Nueva de Jesucristo se dirige precisamente a los dos puntos críticos de nuestra existencia: muerte y culpa. El Evangelio toma al hombre en serio, al hombre concreto y singular, oprimido por el peso de su culpa y angustiado ante su muerte, y le promete en nombre de Dios el perdón y la Vida Eterna. Hay, pues, plena "correspondencia" entre los anhelos del hombre y la Buena Nueva cristiana. Si el hombre es constitutivamente una pregunta, el Cristianismo aparece algo así como la respuesta de Dios a la pregunta del hombre.

EUSEBIO COLOMER, S. I.

San Cugat del Vallés.

HERACLITO: ¿"TODO FLUYE"?

SUMARIO.—*Estado de la cuestión:* ¿El πάντα ῥεῖ es de H.?—*"Innovadores"* y sus argumentos: Es contrario a los fragmentos y al sentido pragmático de H.—*Los textos.* Fr. 12: el río (fr. 49a).—*Referencias* de Platón, Aristóteles, etc.—*Kirk:* Erraron: el río es símil de estabilidad.—*Respondemos* al "comon sense". Fr. 49a: "Estamos y no estamos" (¿hegeliano?).—*Cuadro genealógico* "ben trovato".

No ya en escritos filosóficos de allende y aquende el Pirineo, sino "en boca de todos" los que se precian de hombres cultos[1], andan las doctrinas de Heráclito, máxime *su* "todo fluye". Pero ¿este axioma *es de Heráclito?* ¿No confirmará su propia verdad fluyendo y cambiando él mismo, que de lapidario monumento heraclitiano devenga espejismo desvanecido en el desierto? Pues es el caso que el πάντα ῥεῖ considerado quintaesencia del heraclitismo por todos los filósofos y eruditos occidentales a partir de Platón, es en nuestros días rechazado como infundada imputación platónica por críticos que pretenden aducir argumentos apodícticos. ¿Qué hay del asunto?

El axioma "prout iacet" probablemente no fué redactado por H.: en él no se encuentra, ni se encuentra apenas[2] en los documentos antiguos; su idea[3] la tenemos en referencias heraclitianas de Platón, Aristóteles, etc.: ¿la tenemos asimismo en fragmentos heraclitianos? *¿Debe,* al menos, *atribuirse esa idea a H.?* He aquí el punto de la discusión, en la que me cabe, desde luego, sostener que la certeza pretendida por los negadores—*"innovadores"* los llamaremos—está muy lejos de ser tal; creo, además, poder refutar los argumentos de éstos y reafirmar con probabilidad rayana en certeza la opinión tradicional.

"Innovadores": sus argumentos

La controversia sobre la paternidad del πάντα ῥεῖ se extiende al otro quicio de la doctrina de H.: la ἐκπύρωσις "conflagración" en que culmina el proceso eternamente alternativo de destrucción-reconstrucción cós-

[1] El popular diccionario *Petit Larousse* entre su colección de frases de fácil erudición, no omite el *'panta-rhei* (tout s'écoule). Expression grecque formulant un des principaux axiomes de la philosophie d'Héraclite".

[2] Platón, al fin del *Cratilo* (440 c), aunque no con el símil del río, pone textualmente: "Es..., como dicen H. y los suyos..., que... todas las cosas (πάντα) como la loza frágil se desmenuzan (ῥεῖ". No creemos que el πάντα ῥεῖ se encuentre textualmente en ningún otro pasaje de Platón, ni de otro autor antiguo. El citado pasaje del *Cratilo* pensamos traducirlo ampliamente en nuestro segundo artículo.

[3] y aun sus elementos fonéticos (πάντα) y (ῥεῖν) si bien no textualmente, sino con variantes gramaticales como se verá.

mica, atribuído, como el πάντα ῥεῖ a H. desde Aristóteles (lo estudiaremos en otro artículo). "Innovadores" (negadores de la opinión tradicional) son Reinhard, Schuster, Kirk, Schleiermacher, Lasalle, Burnet y otros modernos.

Hacemos nuestro estudio a base del bien trabajado, pero algo desorientado, libro *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, de G. S. KIRK (Universidad de Cambridge, 1954).

Kirk, que corrige la opinión innovadora, llega a escribir categóricamente: "H. no creyó, como tampoco sus predecesores, que todas las cosas estaban cambiando en todo tiempo, aunque muchas cosas están así cambiando, y toda cosa pueda eventualmente cambiar" (36). La opinión tradicional "es enteramente contraria a lo que H. nos dice en los fragmentos. El creía firmemente en el valor de la percepción de los sentidos, con tal que ésta sea interpretada inteligentemente... por almas que entiendan su lenguaje. Su crítica de los hombres se basa en el hecho de que la verdad está a la mano para ser observada, es común a todos, sólo que no la pueden ver: la aprehensión del Logos no es ningún proceso místico, sino el resultado de usar los ojos, oídos y *sentido común*. Nuestra observación nos dice que esta mesa o aquella roca *no están* cambiando a cada instante, nada hay en la naturaleza que nos persuada que están cambiando así; la misma idea de ello sería repulsiva a H." (376).

Las razones aducidas por Kirk "nimis probant". La certeza expresada tan resueltamente por él se cuartea ante la sola consideración de que los fragmentos conservados de H. son escasos, fragmentarios, discutidísimos en su fijación de lo estrictamente heraclitiano y, aún más, en su sentido; finalmente, en H., "el oscuro"—y para nosotros tan distante—, no podemos aspirar a claridades de plena certeza.

Pero, aunque no fuera tanto, ¿invalidan los "innovadores" la opinión tradicional? Entablemos la discusión.

Los textos. Fragmento 12: el río

El historiador Eusebio de Cesarea, en su *Praeparatio evangelica*, nos ha conservado un párrafo de Arío Dídimo (s. I. a. C.) con un texto de H. (DIELS-KRANZ [4] 22 B 12). Lo indiscutidamente textual de H. lo pondremos en **negrita**; lo discutido, en *bastardilla*.

"Acerca del alma Cleantes, aduciendo las doctrinas de Zenón para entablar parangón con los otros filósofos, dice que Zenón llama el alma evaporación sensitiva, como Heráclito. Pues, queriendo declarar que las almas en cada momento (ἀεί: siempre) se hacen inteligentes al ir siendo exhaladas, las asemejó a los ríos diciendo así: **Para los que entran en los mismos ríos otras y otras aguas sobre-fluyen.** *Y las almas son exhaladas de las substancias húmedas.* Al igual, pues, que Heráclito, Zenón declara al alma evaporación, y que sea sensitiva lo dice por esto..."

En este párrafo el doxógrafo, o coleccionador de ideas, nos informa que el estoico Cleantes, exponiendo la doctrina de su maestro Zenón, dice que

[4] *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5.ª edición (usaremos la sigla DK).

éste considera al alma como un efluvio (viviente y sintiente) [5] al igual que opinó H., el cual, para expresar esta idea, comparó el alma con un río: quien contempla—y luego atraviesa—un río, lo ve como permanentemente idéntico a sí mismo, pero las aguas afluentes (¡que constituyen el río!) cambian cada momento.

De aquí sacamos, primero, que H. aduce el símil del río—"idéntico", pero integrado por aguas cambiantes—; segundo, lo aduce para explicar la naturaleza del alma: negar esto suponiéndolo mera aplicación, no de H., sino de quien lo cita, es admitir veracidad en la citación y no en el citante [6]. Conste, pues, que en el fr. 12 H. no se refiere sólo a los ríos, sino a algo más, desde luego, a las almas.

Ya Aristóteles había atribuído a H. la idea de alma-"efluvio" y la de efluvios cósmicos, e igual Aecio (DK 22 A 15). Esos efluvios engendran el sol y las estrellas, ellos son el procedimiento esencial y universal del devenir del cosmos (DK 22 A 1 9-10).

El fr. 12 (al menos lo traducido en **negrita**) es considerado como palabras textuales. Queda el fr. 49a conceptuado generalmente también textual, pero no admitido por Kirk: lo estudiaremos después.

Las referencias. Platón

Los demás documentos son referencias. La primera, cronológicamente, es de Platón, que repetidas veces maneja la idea heraclitiana, si es que es heraclitiana, y no forjada por Platón a cuenta de H., como sostienen Kirk y otros "innovadores". En el *Cratilo* (402 *a*):

"*Dice en algún sitio* (που) H. que todo (πάντα) marcha y nada permanece, y, asemejando los seres a la corriente (ῥοῇ) de un río, dice que no entrarás dos veces en el mismo río." Antes, en el mismo *Cratilo* (401 *d*), discurre sobre los que emplean el dorismo ὠσία (por οὐσία: substancia): "Según H., creerás que los seres todos (πάντα) van y nada permanece."

Nos importa, aun para nuestro próximo artículo, traducir con amplitud dos pasajes del *Teeteto* (152 *a*, *d-e*):

"Sócrates: ...¿La ciencia, dices, es sensación?

Teeteto: Sí.

Soc.: Pues, paréceme que dices sobre la ciencia un concepto no baladí, sino el que dijo Protágoras: si bien con otra expresión, vino a decir lo mismo. Pues *dice en algún sitio* (που) que "de todas las cosas medida es el hombre, de las que son, como que son y de las que no son como que no son" *¿Lo has leído en algún sitio?*

Teet.: *Lo he leído y muchas veces...*

[Discusión sobre el relativismo de Protágoras. Y sigue]

Soc.: Yo también diré un no baladí concepto: que, por tanto, una cosa en sí misma *no existe*, y no llamarás rectamente algo ni tal—sea cual sea—, sino que, si lo nombras grande, parecerá pequeño, y, si pesado, ligero, y todo así, como que *nada es uno* y algo tal, sea cual sea, sino que de la agitación y el *movimiento*, y la mezcla mutua devienen todas las cosas que decimos son no nombrándolas rectamente. Porque jamás *nada es*, sino *siempre* deviene. Y en esto todos los sabios, sin excepción, si no es Par-

[5] Que sucesivamente se va produciendo: γίνονται (se habla plural y colectivamente de las "almas").

[6] Que ese citante sea Cleantes o Zenón, es discusión que no nos interesa.

ménides, conviene:[7] Protágoras, *Heráclito y Empédocles;* y... Homero, diciendo: 'Océano,[8] procreación de los dioses y Madre Tetis', dijo que todas las cosas (πάντα) son hijas del fluir (ῥοῆς) y del *movimiento*."

Y un poco más adelante (160 *d*), concluye Sócrates (no sin ironía):

"Sí, magníficamente has dicho que la ciencia no es más que sensación y a lo mismo viene a coincidir el que, según Homero y Heráclito y toda esa raza, *todas las cosas* (πάντα) se mueven cual corrientes (ῥεύματα) y, según el sapientísimo Protágoras, de todas las cosas medida es el hombre..."

Observemos ya, 1.º, que Sócrates (o, si se prefiere, Platón) ha reflexionado y leído en H. (como Teeteto y Sócrates han leído en Protágoras) que "todas las cosas fluyen a modo de río". Para probar que Sócrates hubiera leído a H. (cuanto más Platón), no requerimos la anécdota conservada por Diógenes Laercio y que por sí sola[9] arguye la difusión del libro de H.:

"Cuentan que Eurípides, dándole (a Sócrates) el libro de H., le preguntó: '¿Qué te parece?' Y él respondió: 'Lo que entiendo, magnífico. Y supongo que también lo que no entiendo. Pero requiere un buzo de Delos.'" (DIOG. LAER. II 22, DK 22 A 24).

Observamos, 2.º, que Platón atribuye categórica y repetidamente a H. la teoría del fluir universal, como la atribuye a Empédocles, a los cuales dos filósofos—nótese bien (para el segundo artículo)—empareja absolutamente en el terreno cosmológico.

Kirk concluye (369): "Platón humorísticamente (?) atribuye semejante doctrina a todos los pensadores antiguos, excepto Parménides; pero H. y sus seguidores persistieron para él los principales exponentes serios de estas ideas". Esta concesión, por Kirk, de un hecho manifiesto, nos es un dato valioso.

ARISTÓTELES

"Que los seres están en movimiento, fué la opinión de aquél (H.) y de los más" (*de an.* A 2, 425 *a* 28). "Todo πάντα se está moviendo, según H." (*Top.* A 11, 104 *b* 21).

Pasemos a un importante pasaje de Aristóteles. Después de expresar las teorías ontocosmológicas de los preplatónicos, dice:

"Tras estas filosofías sobrevino la actividad de Platón, que sigue en muchas cosas a éstos, pero que también tiene en cosas propias su filosofía. Porque, habiéndose puesto de joven en trato familiar con Cratilo y *las opiniones heraclitianas* sostenedoras de que todas las cosas (ἁπάντων)[10] sensibles siempre están fluyendo (ῥεόντων) esto él en adelante lo sostuvo así también" (*Met.* A 987 *a* 29).

Así, pues, el πάντα ῥεῖ, en redacción aproximativa, lo encontramos también en Aristóteles, que lo atribuye, no a Platón, sino a las "opiniones heraclitianas".

---

[7] Literalmente, "convengan": lectura incierta.

[8] "Océano" para los antiguos era un "río".

[9] Valórese este informe de Diógenes Laert.: "Y son muchísimos los que han explicado su libro: Antístenes, Heraclides Póntico, Cleantes. Esfero el estoico, y, además, Pausanias, el llamado heraclitista; Nicomedes y Dionisio. Y de los gramáticos Diódoto... Y Jerónimo dice que Escitino, el poeta yámbico, emprendió el poner en verso el tratado de aquél" (IX, 15, 16).

[10] En vez de indicativo, va en genitivo absoluto; ἅπαντα no es sino πάντα más enfático.

Aún nos ofrece Aristóteles otro testimonio más jugoso. Ha expuesto el escepticismo de los antiguos, nacido de la persuasión de la movilidad universal, y prosigue:

"De esta suposición brotó la opinión más extremista de las dichas, la de los que se profesan discípulos de H. (ἡρακλειτίζειν), cual la tuvo Cratilo, el cual al fin creía no deber decir nada, sino sólo movía el dedo, y reprendía a H. de que dijera que no es posible entrar dos veces en el mismo río, pues él pensaba que ni una" *(Met.* 1010 *a* 19).

Huelga recordar que Aristóteles gustaba de documentarse y estudiar en las fuentes [11]. Mejor dicho, no huelga recordarlo. Puesto que parecen olvidarlo Kirk y demás innovadores. Aristóteles pone como opinión heraclitiana [12] que "todas las cosas están fluyendo"; asegura que Cratilo atribuía a H. la frase de "que no es posible entrar dos veces en el mismo río". Pero los innovadores discurren de otro modo [13]. Dan por supuesto, que, 1.°, H. no sostuvo, no pudo sostener, el πάντα ῥεῖ (¡va contra el testimonio de los sentidos y contra el sentido común!: Kirk, 376); 2.°, tal idea u otras similares no se encuentran en los fragmentos heraclitianos, fuera del fr. 12; 3.°, luego hay que explicar la evolución de los restantes textos (Platón, Aristóteles y los escritores sucesivos) partiendo del fr. 12. Cómo expone Kirk tal evolución lo veremos después. En general observamos que Kirk, en nuestro asunto, parece haberse propuesto imitar los procedimientos de los evolucionistas: un apriorismo [14], una combinación de algunos datos, y una *posibilidad* transformada en *teoría*.

Pero, ¿y el testimonio de Aristóteles? Éste—resuelve Kirk—"subscribe la interpretación de Platón" (369); "va modelado muy ceñidamente sobre Platón" (372). Es decir, Aristóteles no ha pasado de recoger—pasivamente—una interpretación de Platón. ¿Y éste, pues a él reduce Kirk todo el problema? Al atribuir a H. la idea del πάντα ῥεῖ , ¿será condenado por Kirk como un falsario o un iluso que ha falseado la idea del fr. 12 (única declaración auténtica en la materia, según Kirk)? No osa éste decir tanto literalmente, pero lo dice, si dice algo:

"En realidad, de esta doctrina de que las cosas cambian constantemente como fluyentes ríos, ningún indicio hay en ningún sitio en los fragmentos, aparte

---

[11] El celo de Aristóteles por la documentación lo prueban tangiblemente las 158 constituciones compiladas (o hechas compilar) por él como base de estudios políticos, su estudio sobre las Didascalias (listas oficiales de certámenes literarios). Un detalle significativo justamente puesto de relieve. En su *Poética* (1449) *a*) inserta varios datos sobre el origen de la tragedia, advirtiendo: "No se ignora a quiénes se debieron las transformaciones de la tragedia." En cambio, de la comedia reconoce: "La comedia desde el principio se ignora..." Sobre la tragedia se había documentado: sobre la comedia no pudo.

[12] "Heraclitiano" significa o, 1.°, de Heráclito, o, 2.°, de sus discípulos; pero, aun en caso de 2.°, debe aceptarse el significado 1.°: Platón, sin duda, leyó el libro de H.; además, el mismo Cratilo distingue las opiniones de H. ("que no es posible entrar dos veces en el mismo río") de las propias ("porque él pensaba que ni una").

[13] V. en pp. 2 y 7 cómo se expresa Kirk al respecto.

[14] Cómo el Evolucionismo, de un apriorismo (cf. EISLER: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, "Evolution", p. 420 y "Apriorismus", p. 92) pasó a un dogmatismo tocámoslo en *Miscelánea Comillas* XXVII, pp. 125 ss. y en *Humanidades* VIII, 16, p. 205.

el fr. 12 y el fr. 91" (370). Pero Kirk aquí apostilla que el fr. 91 no es sino una paráfrasis del 12 hecha por Plutarco a la zaga de Platón. Todo, pues, se cifra en el fr. 12. "Empero estos fragmentos—discurre Kirk—consisten simplemente en afirmaciones sobre ríos: nada se dice de que la cosas en general se comporten de igual manera... De otro lado, hay en los fragmentos sobra de pruebas (plenty of evidence) de que H. no niega estabilidad [15] al mundo natural; al contrario, su principal intento parece ser el afirmar tal estabilidad, la cual, según el filósofo, subyace a todo cambio, sobre todo a los cambios entre contrarios. Así, la interpretación platónica, que puede resumirse en el πάντα ῥεῖ, ciertamente pone el énfasis en la posición errónea..." (370).

En plata: Nos consta por los fragmentos, 1.º, que H. no negó estabilidad a los seres (afirmación negativa); 2.º, H. positivamente "parece" que se propuso asentar la doctrina de la estabilidad, dentro de los cambios, sobre todo entre contrarios. Menos mal. Kirk nos tranquiliza. H. no es Parménides...: admite, sí, algunos cambios, sobre todo entre contrarios. ¡Y tanto! Como que esta inquietud e inestabilidad entre contrarios resuena en todos los tonos a través de las páginas heraclitianas. La "estabilidad" imaginada por Kirk es obligada contrapartida de la negación del πάντα ῥεῖ. La discutiremos, siquiera de paso, en el segundo artículo.

Pero al fin Kirk recoge (o sea, aparenta recoger) velas en su crítica condenatoria: "Realmente, es en conjunto improbable que Platón enteramente interpretara mal la aplicación de la observación sobre los ríos, aunque ha podido entender mal el punto preciso de la aplicación... Reinhardt (Hermes 77 1942, 18) acierta al sostener enérgicamente que en H. mismo no hay nada que se acerque a la *Flusslehre*" (370).

Total: la idea del πάντα ῥεῖ no es de H., sino invención platónica. Esto nos dice en substancia Kirk, que lo defiende con las siguientes razones:

"Según esta interpretación toda cosa está constantemente cambiando por una invisible y como molecular adición y substracción de fuego, agua y tierra. Esto es enteramente contrario [16] a lo que H. nos dice en los fragmentos; él creía firmemente en el valor de la percepción de los sentidos [17] [etc., etc.:

[15] "La aserción sobre el rio es simplemente una imagen; la idea predominante en H. es la quietud en el cambio, no el cambio en la aparente estabilidad. La insistencia de Reinhardt en que la idea del río es una *Gleichniss*, estaba fuera de lugar... Platón entendió que el intento del símil es que todas las cosas están cambiando constantemente. Fué más allá que H. tomando la analogía del río por una metáfora, no un símil (?)... Lo que H. pretendió ilustrar con el río es la coincidencia entre la estabilidad (de todo el río) y el cambio (de las aguas que pasan sobre un punto fijo), más bien que la continuidad del cambio. Ambos aspectos se ejemplifican con los ríos, pero el primero es el que H. estaba más interesado en demostrar por la tendencia de su teoría física en general y por la forma de fr. 12..." (KIRK, 377). Pero a otros que Mr. Kirk el río nos habla de aparente estabilidad y de real cambio (de sitio el agua; de substancia, o de lo que sea, las cosas ejemplificadas).

[16] Nótese que en p. 370 Kirk sólo nos dijo: "Ningún indicio hay... en los fragmentos"; ahora afirma: "... es contrario a los fragmentos". Mucho afirmar es esto...

[17] "Decía H que la vista engaña" (DK 22 A 1, 7). Pero, según el fr. 101a, los oídos son peores que los ojos. "Los ojos y oídos, según el fr. 107, son malos testigos" para los de alma bárbara (aclara Sexto Empírico). Pero de alma bárbara son todos (desde Hesíodo, Pitágoras, Jerócrates: fr. 40) para H menos él *cf.* frs. 108, 106, 1, 2, 17. 19, 28...).

véase p. 2: reléase lo del "sentido común"]. El postulado de Aristóteles de cambios invisibles... según los heraclitianos, es una consecuencia lógica de la interpretación formulada en el πάντα ῥεῖ: su inaceptabilidad es otra señal de la debilidad de tal aceptación" (376).

Nos dan ganas de tomar a "humorismo inglés" esa invocación de la "creencia firme" de H., del "common sense", de la lógica, de la observación directa... H., "el oscuro", a quien podríamos repetir lo que Edipo sobrecogido dice al adivino Tiresias: "¡Qué demasiado enigmáticas y oscuras dices todas las cosas!" (*Oed. T.*, 439), no diría, según Kirk, sino cosas al alcance de la observación de cualquier londinense [18] ni sabio ni loco. H., que desde el principio de su libro dispara con ceño al común de los mortales: "*Los hombres resultan unos idotas... igual antes de oír que cuando han oído... Los demás* [excepto H.] *no saben las cosas que hacen despiertos, como tampoco las que, durmiendo, olvidan*" (DK 22 B 1), etc., etc. Me imagino que el huraño filósofo no haría una excepción con Kirk, sino, al colmo de su desdén, le increparía: "¿Se reduce tu capacidad cognoscitiva a la observación directa y la percepción de los sentidos, en esos tiempos de la radiactividad y de las investigaciones atomísticas?"

Aquí, yo llego a esta conclusión: Al contrario de Kirk, tengo por moralmente cierto que Platón y Aristóteles no atribuyen erróneamente a H. la idea del πάντα ῥεῖ. Y añado. Sin entrar en las disquisiciones aéreas levantadas sobre el fr. 12, doy por lo más probable que Platón y Aristóteles no se basan en ese fr. 12. ¿Dónde entonces? En otros textos heraclitianos que mencionen ríos. H., cuando atina con un ideograma "feliz", gusta de repetirlo [19]. Así las ideas de "vida y muerte", "armonía", etc. Eso ha debido de sucederle con el "río".

El fragmento 49a: εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν

Nuestra insinuación no es un puro "a priori". La multiplicidad de referencias al río heraclitiano conservadas no admitimos se reduzcan al fr. 12, como quiere Kirk. Eso, aunque fueran sólo citas indirectas; porque el fr. 49a es admitido generalmente como textual, y suena a futilidad y a prejuicio el intento de invalidación por Kirk [20]. He aquí ese fr. 49a:

"*En los mismos ríos entramos y no entramos, estamos y no estamos* [o *existimos y no existimos:* εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν]. El corte es heraclitiano. Compárese el fr. 32: "Una cosa, la única sabia, no quiere y quiere ser llamada Zeus", y el fr. 10: "Todo y no todo, concordante y diferente..."

Discutamos brevemente la frase εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν, pues el resto

[18] H. caracteriza su ciencia por cosa tan alejada del común sentir de los mortales que estigmatiza a éstos con el despectivo proverbio: "presentes están ausentes" (fr. 34). Nuestra percepción habitual es tan ilusoria como los ensueños (fr. 73). V. nota anterior.

[19] Tal la idea de "vida y muerte", tal la de "armonía" fr. 20, 21, 36, 62, 63, 96, 8, 10, 51, 54).

[20] Su prueba (373) es una sutileza inconsistente y un desconocer que H. negaba el principio de contradicción, cosa que todos le achacan desde Parménides (DK, 28; B, 6, 9-10) que reprende a los que tienen por "idéntico y no idéntico a ser y no ser" (el παλίντροπος que sigue, confirma que la invectiva se dirige a H.).

del fr. 49a debe sin más discusión aceptarse (y se acepta universalmente) [21] como textual.

El sentido subtantivo de εἰμί (estar en, existir) se da desde Homero. En el laconismo heraclitiano cabe entender "*estamos*" (en el mismo río); pero también cabe "*existimos*" (sencillamente). Que los ríos no son un "ser", sino us "devenir", no lo dice, seguramente, H. sólo por los ríos..., sino como símil de los otros seres, y también de nosotros. No rechazaremos, pues, la autenticidad de un texto por el peligroso y fácilmente subjetivo criterio interno. No nos diga, pues, Kirk: "Un juicio existencial de esa clase sólo pueden admitirlo para H. quienes se contentan con verlo a través de los ojos de Hegel" (373).

No es preciso llegar a tanto; pero, si lo fuera, diríamos a Kirk que nuestra crítica de textos es más respetuosa que la—hoy desacreditada—pomposa fórmula de Bentley: "Potior es ratio quam centum codices". A los Bentley y a su problemática "ratio" se les ha hecho cantar la palinodia en favor de la tradición documental centenares de veces [22]. Kirk tiene como inadmisibles en la antigüedad esas ideas "hegelianas", y no dará crédito alguno a Platón y Aristóteles cuando nos digan algo parecido, p. e., respecto a Protágoras y al mismo H. Escribe Aristóteles :

"El dicho (λόγος) de H. que dice que *todo es y no es*, parece hacer verdaderas todas las cosas... Estos dichos [los de quienes afirman que nada es verdadero] son casi idénticos a los de H. (*Met.* 1012 *a* 22,33). Aristóteles, que presupone conocer "los dichos de H.", atribuye a éste esas ideas tan escandalosas para Kirk.

Pero hete aquí que el Estagirita añade esta consideración sorprendente:

"Es imposible que alguien dé por cierto (ὑπολαμβάνειν) que una misma cosa es y no es, como algunos creen que dice H., pues no es necesario que lo que uno dice, lo dé por cierto" (*Met.* 1005 *b* 23).

En esa extraña amalgama de páginas rotulada "Obras de Aristóteles", abunda lo desconcertado y lo desconcertante. Pero de este pasaje, para mí, yo saco en limpio que Aristóteles reprueba la ligereza de quienes aceptan como sinceramente profesado por H. lo que éste dice contra el principio de contradicción. Exponiendo que tal principio no puede probarse, pero sí hacerse valer "ad hominen", dice Aristóteles :

"Al mismo H. con una serie tal de preguntas le obligará pronto a reconocer que locuciones contradictorias, respecto a las mismas cosas, nunca pueden ser verdaderas. Pero, en realidad, no comprendiendo él mismo el alcance de lo que decía, sostuvo esta opinión" (*Met.* 1062 *a* 31).

Dada la (no infalibilidad filosófica...., pero sí) seriedad científica de Aristóteles, yo no puedo dudar que en el libro de H. había algo muy compaginable con el εἶμεν τε καὶ οὐκ εἶμεν del fr. 49a.

Pero Kirk—se dijera un ibérico—valientemente coge el toro por los cuer-

---

[21] "Se acepta generalmente como un fragmento separado. Reinhardt acepta ἐμβαίνομέν τε καὶ ουκ ἐμβαίνομεν en todo caso como heraclitiano. Diels y Kranz, Zeller y Nestle aceptan la sentencia íntegra" (KIRK, 373).

[22] Algo espero haber aportado en favor de la cada vez más respetada tradición documental en mis dos artículos de *Humanidades* (I 1 pp. 95 ss. sobre *Demóstenes, 18.* 208) y *Actas del Primer Congreso E. de Est. Clásicos* (pp. 435 ss.) sobre *Sófocles, Edipo Rey* (v. 376).

nos: Estos testimonios de Aristóteles son precisamente la fuente del fr. 49a (379). ¡Nuestro gozo en un pozo!

En conclusión: Los innovadores admiten, claro está, en H. el símil del río, mas para "ilustrar, según quiere Kirk, la coincidencia entre la estabilidad (del río en conjunto) y el cambio (de las aguas sobre un punto fijo), más bien que la continuidad del cambio" (377). A nosotros el pensamiento de H. nos parece lo contrario: Las cosas cambian constantemente, como el agua del río, a pesar de la ilusoria fijeza de aquéllas y de él. Y, como tenemos en nuestro apoyo testimonios de intérpretes mucho más autorizados que los "innovadores", y como la idea, cual nosotros la vemos, armoniza perfectamente con la ideología heraclitiana, nos persuadimos que estamos en lo cierto.

* * *

El crítico inglés fija intuitivamente su estudio en un primoroso cuadro genealógico de los testimonios (377): Tronco (fr. 12); de aquí, Platón, Aristóteles, Plutarco (etc.), una hipotética versión anónima (reconstruída por Kirk) generadora del fr. 49a, fr. 49a...

Ante tanto primor de ingenio y de compulsación minuciosa, y aun de presentación estética, cualquier lector estudioso exclamará sinceramente: "...è ben trovato!" Pero también cualquier lector reflexivo antepondrá con sonrisa de desilusión: "Se non è vero..."

D. MAYOR, S. I.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

ARCIDIACONO VINCENZO, S. I.: *Come si evoluono i cieli*. G. Rizzo-Neruo Editore, Messina, 1958, 2 vols., 25 × 17 cm., 452 págs.

El autor, director del Instituto de Geofísica de Mesina, y profesor de cuestiones científicas en el Instituto filosófico-teológico *Ignatianum* de la misma ciudad, nos ofrece en este extenso trabajo el desarrollo completo de la tesis doctoral defendida en la Facultad de Filosofía de la Universidad Gregoriana. Su objetivo es mostrar que para un problema tan vasto y difícil como es intentar una visión orgánica del universo, una síntesis unitaria de toda la realidad cósmica, existen ya caminos directos y sintéticos, de orden racional y teórico, capaces de orientarnos hacia una solución satisfactoria. Empresa en verdad de grandes arrestos y de arriesgados vuelos—en especial para un investigador novel—esa de llamar a tribunal las hipótesis y teorías cosmológicas y cosmogónicas—cada día más audaces y misteriosas—nacidas en los últimos decenios, para discutirlas y juzgarlas a la luz de la verdadera ciencia y de la sana filosofía. Por fortuna, los ya numerosos y sólidos estudios del autor, sobre variados temas científico-filosóficos, eran ya una buena garantía del feliz resultado apetecido.

El primer volumen—*La forma del universo*—está destinado a las indagaciones tocantes a la forma y a la estructura del cosmos anorgánico, considerado como un todo. Su parte primera (págs. 33-155), con las referencias y las evocaciones de la astronomía y de la astrofísica, en sus orígenes y en sus progresos, en sus métodos actuales y en los portentosos resultados obtenidos merced a los maravillosos avances de la técnica y a las atrevidas construcciones de la teoría, permite al lector formarse una idea clara y suficiente de la parte del cosmos accesible en nuestros días, de los elementos que la constituyen, de la estructura individual y conjunta, de su grandeza e inmensidad inimaginable. El capítulo último—*Contribución de la observación al problema de la evolución del universo*—se cierra con esta observación prudente y realista: "Si la observación nos ha dado en sustancia casi todo aquello que podía dar, *es a la física de los principios* a quien debemos recurrir para alcanzar nuevas luces que nos conduzcan a un conjunto orgánico, a aquella síntesis coherente y armoniosa que trasciende los hechos, y suple, en medida notable, las lagunas del conocimiento sensible."

Son tres los *principios físicos* de orden general que—en la exposición del autor—nos permiten pasar a la estructura y forma del cosmos considerado en su conjunto. Es el primero el *principio de la doble relatividad einsteiniana* —a la que no podemos negar prudentemente el mérito de la *verdad* propia de

una teoría científica—, el cual conduce del modo más natural al planteo del problema unitario, y ha venido a ser la base común de las más importantes teorías unitarias. Sigue el llamado *principio de Mach*—es decir, la afirmación de que el campo métrico es determinado por la distribución de la materia y de la energía—, el cual nos ofrece un argumento en favor de la finitud del espacio cósmico, que globalmente deberá presentar una métrica general *curva*, cuyos elementos podrán calcularse sobre la base de hipótesis razonables: con la mirada puesta en el *principio del espacio cerrado y sin fronteras* se desarrolla la teoría relativista de los modelos de universo—de Einstein, de De Sitter, de Friedman—, y los dos estadios de la evolución cósmica de Lamaître. Tal es en síntesis el contenido de la parte segunda—*El problema cosmológico*—.

Al *problema cosmogónico* está dedicada la parte tercera (págs. 237-359), con que se abre el segundo volumen—*El origen del universo*—. Al estudio del problema siempre acuciante y cada vez más difícil del origen y evolución de nuestro sistema planetario, de las estrellas individuales y de las galaxias, síguense tres capítulos—trabajados con especial empeño—dedicados a la *cosmogonía de Lemaître*, con la hipótesis del átomo-primitivo. Puesto que los datos astrofísicos obligan a aceptar la expansión del universo, y parecen insuperables los inconvenientes de orden científico y filosófico contra un cosmos estático, euclídeo e infinito, queda justificado el paso a los modelos en expansión que puede darnos la relatividad general, de los cuales el del canónigo belga es, sin duda, el más perfecto y aceptable. El extenso desarrollo y crítica robustece más y más la conclusión del autor: "Este esquema de la evolución general cósmica brota con impresionante insistencia de los recientes datos de la ciencia, de una ciencia que ha ya profundamente indagado en los campos más diversos de la naturaleza, para aventurarse a una tentativa de síntesis, y se impone luminosamente al espíritu del investigador como una revelación" (356).

El triple aspecto—observacional, cosmológico y cosmogónico—hasta aquí estudiado, confluye en la parte última—*Aspectos filosóficos de la nueva cosmogonía*—, centro y remate de los propósitos del autor. Establecida más y más la realidad de la recesión de las galaxias, y señalada la cuestión de la invariabilidad de las constantes cósmicas, se examinan los caracteres de las cosmologías recientes, para decidir sobre la base de las observaciones cuál de ellas está de acuerdo con los hechos. El resultado es del todo favorable a la teoría lemaitriana que "nos permite reconstruir con seguridad, más allá de toda barrera de tiempo y de espacio, la historia total y unitaria del maravilloso universo considerado como unidad" (398). Aun reconociendo las ventajas y la superioridad de dicho modelo, no nos parecen imprudentes ni infundadas algunas de las dudas y objeciones propuestas por científicos de nombre. Así acerca del valor de las hipótesis que están en las bases y en el desarrollo de la relatividad general y de sus confirmaciones experimentales, como sobre la exclusividad de la interpretación del enrojecimiento de la luz de las nebulosas espirales por el efecto Doppler, como también sobre las suposiciones que importa la cosmogonía de Lemaître, mayormente en cuanto a las condiciones del átomo primitivo.

Tampoco deja de ofrecer blanco a los ataques la concepción enunciada y magistralmente desarrollada acerca de la *naturaleza del espacio físico*, cu-

yos dos requisitos son: por un lado, ser finito, cerrado con métrica noeuclidea (elíptica); y por otro, implicar un contenido sustancial (espacio lleno). Establecida la imposibilidad del vacío—así diseminado, como coacervado—, se concluye: "Así, por camino puramente filosófico, hemos llegado a postular un universo lleno, continuo, sin agujeros y sin límites" (406), muy en concordancia con las ideas de Lemaître. "En el espacio existe en todas partes algo—*éter cósmico*—dotado de caracteres bien definidos, soporte de multiformes energías, vínculo de unión entre los cuerpos, necesario para asegurar la coherencia de las acciones físicas entre regiones alejadas, y hacer del universo una totalidad orgánica" (410). Sin embargo, y a pesar del rigor lógico con que es expuesta esta doctrina, no será ni puede ser admitida por una parte de los neoescolásticos. La razón hay que buscarla en que ciertos capítulos de la filosofía de la naturaleza—y uno de ellos es el correspondiente al espacio y al lugar—, presentan inevitablemente un carácter postulacional, es decir, parten de definiciones y postulados—v. gr., de distancia, de ubicación, de movimiento, de límite, etc.—en los que el elemento subjetivo juega un papel principal. En semejantes condiciones, es evidente que no cabe esperar uniformidad en el pensar, y a las veces se hace muy difícil—si no ya imposible—cuál sea la doctrina más aceptable, ya que no se puede hablar de doctrina verdadera.

La misma observación general puede hacerse—a nuestro juicio—acerca de las dificultades de mayor monta que puedan oponerse al contenido del último capítulo—*Las alternativas de elección de un modelo del universo*—, en que se conjugan los conceptos de finito e infinito, de limitado e ilimitado, de recto y curvo, de cerrado y cubierto, de euclídeo y neoeuclídeo. Excluídos —por razones filosóficas sobre todo—los demás modelos posibles, nos resta —a juicio del autor—más que "un universo finito, tridimensional, cerrado y sin límites", esencialmente inaccesible a la imaginación, pero captable para la inteligencia. "No sabríamos—concluye el autor—imaginar un modelo de estructura del cosmos y una síntesis histórica completa de su evolución, más satisfactoria, o—para hablar como Eddington—más *estética*, que la que hemos delineado" (433).

Juzgamos que basta el esquemático esbozo y ligero recorrido que acabamos de presentar, para producir la impresión de que nos hallamos ante un trabajo de investigación científico-filosófica, plenamente lograda y en varios aspectos modélica. A lo largo de ella se reconoce la aplicación de las dotes del verdadero pensador: profundidad en la intuición del contenido de los conceptos, de los hechos, de las teorías; sutileza en el descubrimiento y en el análisis de los enlaces, y de las conclusiones; poderosa fuerza de síntesis para trabar los elementos múltiples y dispares en una visión de totalidad orgánica; originalidad en el enfoque y planteamiento de las trascendentales cuestiones que encierra el problema cosmogónico, llamado "problema de los problemas". Agrégase a esto el conocimiento—notable en su doble dimensión de amplitud y de profundidad—de los datos, hipótesis y teorías de las ciencias del universo, sacado del estudio y meditación personal de una bibliografía abundante y escogida, y el arte de presentar materias y asuntos áridos y abstractos con un lenguaje claro y un estilo didáctico, elegante y sobrio. Si bien en tales condiciones resulta difícil señalar temas o capítulos mejor logrados,

nos permitimos citar los párrafos que constituyen la *Introducción*, en particular los titulados *El punto de vista sintético de la física cósmica* y *La "física de los principios" como superación de la mecánica.*

Con delicado pensamiento la obra ha sido dedicada "a la memoria del profesor Luigi Fantappiè, cuyo genio matemático se dirigió siempre al misterio de Dios y de la creación, logrando abrir a la comprensión del universo caminos nuevos y maravillosos". De los caminos abiertos para hallar una base mejor que la einsteiniana, a fin de fundar una teoría en verdad unitaria del cosmos inanimado, háblase en el capítulo *El problema unitario y la relatividad de Fantappié*. De esta manera el autor entra en el círculo de la actividad científica de sus hermanos, los profesores Giuseppe y Salvatore, insignes cultivadores de las ciencias matemáticas y biológicas, los cuales en su reciente libro, de carácter programático—*Visione unitarie dell'universo*—, han presentado una concepción del cosmos muy digna de examen y de estima, escrita a la luz de las ideas, desarrolladas unas veces, corregidas y perfeccionadas otras, de su ilustre y venerado maestro.

R. PUIGREFAGUT, S. I.

LEONARDI, PEDRO, *La evolución biológica*, adaptación del italiano y prólogo por el doctor Bermudo Meléndez. Ed. FAX. Madrid, 1957. 25 × 17 cm.; 408 págs.; 175 figs.

El presente libro, que trata del siempre apasionante tema de la evolución, es plenamente recomendable por su nutrida documentación científica, por el equilibrio y prudencia del A. en sus opiniones y por la seguridad de su doctrina.

El A., que es catedrático de Geología de la Universidad de Ferrara y lleva veinticinco años de investigaciones geológicas y biológicas, se dirige no sólo a especialistas sino también al público culto.

La primera parte informa abundantemente sobre la argumentación evolucionista, aunque a nuestro parecer hubiera ganado en claridad si se hubiese distinguido en ella desde el principio la macroevolución de la microevolución: ésta es evidente, aquélla sólo una hipótesis de trabajo; y al no versado en el tema, puede darle una impresión de evidencia de ambas, mayor de la que en realidad poseen. Las "Conclusiones Paleontológicas" (166-168) precisa más este punto. "No hay ningún dato positivo que nos induzca a admitir que los fenómenos evolutivos hayan traspasado los límites del tipo sistemático" [lo que otros llaman "Phylum"]; aunque al A. le "parece que en algunos casos la evolución traspasa los límites de la especie natural [otros dirían "sistemática"], y no se puede excluir que supere también los límites de otros grupos más extensos, *incluso hasta las clases sistemáticas*" (p.167, n.7).

El origen de la vida está ampliamente tratado. Desde el punto de vista científico, ignoramos el comienzo de la misma. Más bien parece existir un *hiatus* entre lo orgánico e inorgánico, pero tal vez los virus pueden representar un término de transición gradual entre ellos. En cuanto al origen del hombre (que es el capítulo menos denso) se inclina por la evolución del cuerpo

de éste, y considera el monogenismo como lo más probable hoy día científicamente.

Las teorías de la evolución tienen amplia exposición, dando cabida en la adaptación española a alguna menos conocida (como la del "resorte" de Crusafont). Toda la segunda parte prepara la teoría de Leonardi: la *teleogénesis*. Duda el A. de haberse mantenido en estos capítulos dentro del marco estrictamente científico. Nosotros así lo creemos, pero lejos de reprobarlo, le felicitamos por ello, pues opinamos que el problema del origen de la vida, como el del hombre, son científico-filosóficos, y no pueden resolverse desde un ángulo de visión solamente. Los capítulos dedicados a la finalidad del reino vegetal, animal y de la biosfera, son sumamente sugestivos para un filósofo de la naturaleza.

La teleogénesis, en cuanto sabe incorporar alrededor de un eje finalista lo aceptable de la ortogénesis de Eimer, de la cosmolisis de Blanc y otros elementos de diversas teorías, nos parece muy aceptable para explicar el hecho de la evolución (sea éste microevolución o macroevolución). Sólo nos parece poco fundada la teoría de Bolk para aclarar el origen del hombre.

La traducción y amplia adaptación del doctor Bermudo Meléndez, catedrático de Paleontología de la Central, nos parece muy a la altura de su reconocida competencia, habiendo quedado la obra en su conjunto (científica y editorialmente) mejor que el original.

A. Roldán, S. J.

Aróstegui, A.: *Esquemas para una historia de la filosofía occidental*. Granada, 1953. Edic. CAM. 728 págs.; 23 × 15,5 cm.

El autor nos presenta una visión completa de la Historia de la filosofía occidental desde los presocráticos hasta Maritain. Con un criterio moderado destaca en cada época los filósofos ejes, a cuya problemática concede cierta extensión en el análisis. La parte dedicada a la filosofía medieval se estructura, respecto al pensar cristiano, de acuerdo con la "oposición, "confusión", "distinción" y "separación" entre razón y fe, en capítulos acertadamente organizados y que esclarecen las relaciones existentes entre los numerosos filósofos y sismatizadores medievales. A los PP. de la Iglesia, San Agustín, Escoto Erígena, Santo Tomás y Duns Scoto se les dedica capítulo especial. Dos capítulos esquematizan la filosofía musulmana y judía. La filosofía moderna se expone de acuerdo con las divisiones tradicionales, haciendo resaltar el pensamiento de Suárez, Descartes, Kant y Hegel. Un capítulo especial dedicado a la Ciencia moderna completa la visión ideológica de la época. La Filosofía actual incluye, además de las corrientes filosóficas desde el neokantismo y la nueva ontología, un resumen de la crisis de la ciencia. La obra se completa con índices de nombres y sistemas.

De acuerdo con el fin que el profesor Aróstegui se propuso, la obra nos da una visión de los problemas que la filosofía tiene planteados y la revisión a la que actualmente están sometidos. Los capítulos introductorios a las distintas épocas y los cuadros sinópticos que visualizan su contenido consiguen dar claridad a la exposición.

Los análisis de sus filósofos claves son claros y completos. El conocimiento de la Escolástica ha proporcionado al autor un cuadro exacto para enjuiciar la problemática filosófica moderna, que aparece acertadamente sistematizada dentro de una orientación ortodoxa y actualidad bibliográfica.

Si quisiéramos señalar algunos reparos, diríamos que, a veces, el título de "esquemas" se rebasa, para llegar a una verdadera historia de la filosofía. No hubiera sido necesario, por ejemplo, acumular nombres de interés secundario para una visión panorámica. El profesor Aróstegui ha conseguido de hecho, y este es su mayor mérito, dar a los universitarios un manual útil y bien orientado, con unidad y sentido progresivo.

C. VALVERDE.

FERRATER MORA, JOSÉ: *Diccionario de Filosofía*, 4.ª edición. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1958. 1.481 págs. 26 × 18 cm.

El Diccionario de Filosofía de J. Ferrater Mora se halla lo bastante difundido en el ambiente cultural español para ser bien conocido de nuestros lectores. Los que hayan tenido la curiosidad de comparar los volúmenes de las distintas ediciones habrán podido comprobar, aun por el solo aspecto material, la diferencia entre las mismas. La presente, que es la cuarta (la tercera se editó en 1951) forma ya un respetabilísimo volumen de 1.481 páginas, limpiamente editado por la Editorial Sudamericana, de Buenos Aires. El aumento de tamaño con respecto a las anteriores ediciones atestigua ya de por sí lo mucho que el autor ha ido añadiendo en este trabajo oscuro y benemérito. Como sería imposible hacer un cotejo entre esas distintas ediciones para su comprobación, nos atenemos a los datos que el autor nos da en el prólogo de esta cuarta edición. Los más importantes son los siguientes:

1. Se han escrito 762 artículos nuevos.
2. Se han reescrito por entero, casi siempre con ampliaciones, 239 artículos.
3. Se han modificado o ampliado substancialmente 189 artículos.
4. Se ha revisado completamente el texto para eliminar en lo posible errores e incluir algunas nuevas modificaciones.
5. Se ha corregido y puesto al día la bibliografía.
6. Se ha revisado y ampliado el sistema de llamadas de conceptos, tanto dentro como fuera de los artículos.
7. Se ha incluído un Cuadro sinóptico y una Tabla cronológica.

Con estas mejoras, algunas substanciales, que el autor ha ido introduciendo en su obra, resulta muy perfeccionado este Diccionario de Filosofía (dentro de la dificultad del tema), único en su género en lengua española, y uno de los mejores de todos los idiomas. Los estudiantes, los amantes del saber y los mismos profesores, tienen en esta obra un precioso instrumento de trabajo.

Son muy de alabar, además de la erudición, la ecuanimidad con que están enjuiciadas tantas y tan discutidas cuestiones y personas.

L. SALCEDO.

FERRATER MORA, JOSÉ: *Unamuno: Bosquejo de una filosofía*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1957. 141 págs.

Este enjundioso libro del profesor Ferrater Mora es una breve pero excelente introducción al pensamiento de Miguel de Unamuno. El autor parte de su convicción de que "aunque Unamuno dijo y escribió muchas cosas, todas pueden reducirse a un núcleo relativamente escaso de preocupaciones que le atenazaron durante toda su vida y que hacen de su pensamiento, no obstante su aparente dispersión, un conjunto singularmente bien trabado" (Prólogo, página 8). Esta convicción no ha resultado fallida. Ferrater Mora ha dado en verdad con el núcleo central del pensamietno unamuniano, cuyos motivos más esenciales ha sabido ofrecernos en su libro. Este núcleo central—el propio corazón de la filosofía unamuniana—se encuentra, sin duda, en la concepción unamuniana del hombre de carne y hueso como objeto de la filosofía, ese hombre agónico y contradictorio, partido trágicamente entre dos instancias enemigas: sentimiento y pensamiento, fe y duda, seguridad e incertidumbre, esperanza y desesperación, corazón y razón. Ambos extremos antagónicos constituyen al hombre unamuniano. "El hombre de carne y hueso agitado por la tragedia no es el que ha huído de la sinrazón y del mundo de los sueños para acogerse a la luz—implacable, pero a su modo consoladora—de la razón, más tampoco el que ha escapado del universo racional para habitar el cosmos—estremecido y cálido—de la fe: es el que oscila perpetuamente entre uno y otro; más aún: el que está constituído por el uno y por el otro" (págs. 44-45). Unamuno no pretende conciliar ambos extremos, sino mantenerlos en una tensión permanente y profunda. El principio "formal", si es que así puede llamarse, de su filosofía, no es la armonía, que para Unamuno llevaría a la muerte, sino la guerra, guerra civil permanente y fecunda. En torno a este núcleo central cristalizan todos los temas esenciales del pensamiento unamuniano, que Ferrater Mora desarrolla magníficamente a lo largo de su libro: la idea del mundo, la idea de Dios, la inmortalidad, la tragedia del Cristianismo, España y el Quijotismo. En todos ellos aparece el mismo Unamuno, el Unamuno trágico y agonista, a caballo de dos abismos contrapuestos, siempre en guerra consigo mismo, pero sin dejar nunca de desear la paz, no una paz cualquiera, sino "La paz en la guerra" de que nos habla en su primera novela.

Ferrater Mora no ha medido a Unamuno con patrones ajenos. Si se resiste a etiquetarle con un dogmatismo cualquiera, ello se funda en el talante mismo del filósofo que pedía para sí incluso la libertad de contradecirse. Se advierte en el libro de Ferrater—él mismo lo confiesa en el prólogo—no la intención de polemizar, sino un noble esfuerzo de interiorización que le lleva a situarse dentro del pensamiento de Unamuno para desentrañar así—desde dentro y no desde fuera—sus actitudes e intuiciones más fundamentales. Esta es, no cabe duda, una bella cualidad de este libro, una cualidad, hay que confesarlo, bastante rara entre nosotros. Con todo, esa actitud, por excesiva, puede ser también defectuosa. El estudio de Ferrater Mora carece tal vez de aquella voluntad de análisis, de aquella distancia crítica que es propia en obras de este género. Ferrater ha escondido maravillosamente su rostro y ha mostrado sólo el de Unamuno.

E. COLOMER.

VANCOURT RAYMOND: *Pensée moderne et Philosophie chrétienne.* París, 1957. Fayard. 117 págs.

La obrita forma parte de la sugestiva colección *Je Sais-Je crois, Encyclopédie du catholique au XXème siècle.* No esperemos, pues, una obra de investigación, sino de esa divulgación a la vez exigente y fácil en la que son maestros los autores franceses. El objeto del trabajo consiste en mostrar que la filosofía cristiana puede responder a las exigencias más auténticas del pensamiento moderno. Para ello se estudian en una primera parte las características del pensamiento moderno en su aspecto científico-filosófico, de Galileo a Einstein y de Decartes a Sartre. Vancourt señala las tres siguientes: el *primado del conocimiento científico* sobre la antigua especulación metafísico-teológica; la *revalorización del cambio* y *la evolución* frente a la visión antigua de un cosmos de esencias inmutables; el *antropocentrismo* e *inmanentismo* del hombre actual frente a su antigua alienación en aras de Divinidades trascendentes. En la segunda parte se aporta la respuesta cristiana de inspiración tomista a esos grandes temas del pensamiento moderno. En efecto, la filosofía cristiana es capaz ahora, como siempre, de asimilar y hacer fructificar todas las parcelas de verdad y todos los elementos positivos que el pensamiento moderno encierra. Vancourt lo muestra en tres capítulos sucesivos, que estudian en perfecta correspondencia temática *la filosofía cristiana y las ciencias, la filosofía cristiana ante los problemas de la evolución y la historia* y, finalmente, los elementos de una *filosofía cristiana de la religión.* El autor subraya al final de su estudio la plena actualidad y modernidad de la filosofía cristiana. Ella es capaz de responder mejor que cualquier otra a los problemas de la hora actual. El pensamiento moderno necesita un cuadro donde pueda asentar y relacionar sus adquisiciones más seguras. Este cuadro no puede ser sino una filosofía. Muchos espíritus lo buscan del lado del materialismo dialéctico, porque las filosofías idealistas les parecen demasiado exangües y fuera del idealismo no conocen sino el materialismo. Pero la filosofía cristiana de inspiración tomista, a medio camino entre idealismo y materialismo, rechaza cuanto hay de falso y unilateral en ambos sistemas y asume al mismo tiempo cuanto hay en ellos de objetivo y valedero. Ella es, pues, la filosofía que el mundo moderno necesita.

E. COLOMER.

NONIS PIERO: *La Scepsi etica di Giuseppe Rensi.* Editrice Studium. Roma, 1957. 267 págs.

Giuseppe Rensi es una figura curiosa y desconocida del pensamiento italiano moderno. Profesor en las Universidades de Messina y Génova, militante socialista primero, luego defensor de un materialismo crítico insostenible y adicto finalmente a un escepticismo irracionalista de matices prominentemente éticos, Rensi fué, ante todo y sobre todo, un hombre singular, trágico y contradictorio, un moralista que negó la moral, un materialista perseguido por la presencia y la potencia del espíritu. El trabajo sólido y documentado de Piero Nonis nos ofrece una visión certera del complejo pensamiento ren-

siano, centrada en torno al tema central de su *escepticismo ético*. En una serie de capítulos conocemos al hombre y al filósofo, la génesis del escepticismo rensiano, los fundamentos de su escepticismo teórico, la actitud irracionalista que condujo a esa curiosa inversión del adagio hegeliano: "Lo que es real es irracional. Lo que es racional es irreal", y finalmente el tránsito a un escepticismo ético. que culmina en el concepto de la moral como *pazzia* (= locura), puesto que el último porqué de una acción verdaderamente moral, que como tal consiste siempre en hacer lo contrario de aquello a lo que nos sentimos inclinados, no puede ser sino este: "Porque está hecha; porque siente que debe hacerse; porque sí". Toda la paradoja trágica de Rensi, de este loco que vivió la moral como locura, se encierra en esa oración a un Dios, en el que no creía: "Dios. No te veo y te niego. Pero Tú estás tal vez presente en mí, dentro de mí, de una manera mucho más íntima y vivificadora que en muchos de aquellos que te afirman. Puesto que eres la eterna Verdad, eres mi impulso al abrazarme enérgicamente y a afirmar, a costa de todo detrimento mundano, aquello que elijo como verdad... En mi negación eres tu mismo quien te afirmas." Un sano juicio crítico y cinco índices bibliográficos completan el valor científico de esta obra.

E. Colomer.

Prini, P.: *Existencialismo*. Edit. L. Miracle. Barcelona, 1957. 15 × 22 cm.; 174 págs.

Un sólido y conciso libro sobre el existencialismo, del complejo existencialismo, enemigo de todo sistema y sistematización. Por eso mismo es difícil adentrarse en la heterogeneidad temática del ideológicamente anárquico existencialismo. El profesor Prini se adentra, y victoriosamente, en la enmarañada selva para poner orden, algún orden, y dar a conocer el hilo conductor del pensamiento existencialista. Tres grandes corrientes descubre el A. en el existencialismo: la romántica (llamada agudamente *biografía*), la metafísica y la humanística. Cinco figuras llenan la biografía romántica existencialista: Kierkegaard (la verdad sufriente), Nietzsche (la fidelidad al destino), Dostoievsky (la piedad hacia la vida), Unamuno (la "meditatio mortis") y Kafka (el extranjero en la ciudad de los hombres). Estudia después el A. los que llama "los grandes temas del existencialismo", que polariza en *la trascendencia de la verdad y el naufragio de la razón* y en *la existencia amenazada y la caída en la alienación*. El problema de la verdd queda como centro de la temática existencialista, y en torno a ella va encuadrando el ilustre profesor la temática metafísica del existencialismo (Heidegger, Jaspers, Marcel, Berdiaeff, Rilke, etc.). Naturalmente la amenaza sobre la existencia y la alienación son consecuencias del naufragio de la razón, de la pérdida de la fe en la razón, que sostuvo el pensamiento humano hasta la venida del existencialismo. Una tercera parte de esta importante obra está destinada al estudio del humanismo existencialista (Sartre y Abbagnano), polarizado el dialecticismo vano de una libertad inútil y el positivismo existencial, tan del gusto del célebre existencialista italiano. Como puede apreciarse, el libro del profesor Prini es completo, original. Dentro de la aspereza del tema, es brillante y flúido. Quizá

debamos indicar un defecto, si acaso lo es. Es tan denso y conciso que su lectura será un poco difícil a los menos avezados a esta clase de meditaciones. Felicitamos cordialmente al ilustre profesor genovés y nos felicitamos de la pulcra presentación de la edición española.

J. M. ALEJANDRO.

BRUNET, G.: *Le Pari de Pascal* (Préfade de J. Mesnard). Desclée de Brouwer. París, 1956. 142 págs.; 19 × 12 cm.

Las cuatro páginas de los *Pensamientos* de Pascal, a las que se ha denominado *Pari*, por lo que en sus reflexiones apologéticas resalta el *riesgo*—el deber de arriesgar lo temporal por ganar lo eterno—, han sido *crux ingeniorum* para los intérpretes del Pensador. La dificultad está en todo. Son apuntes personales del autor sólo para sí, en los que, según el vaivén de la intuición, reflexión, impresiones diversas y afecto, escribe, corrige, aclara o acota con líneas al margen o entre las del texto, con frases elípticas, palabras sueltas y aun signos, cuya plena significación sólo él conoce. Brunet, abiertamente adverso al simplismo de prescindir en el texto de lo que lo complica, afronta la labor exegética en toda su amplitud. Al facsímil del manuscrito sigue la presentación, extremadamente fiel, del envesado texto, el examen crítico del manuscrito, el cuidadoso análisis del contenido, siempre a la luz del pensamiento del Pascal juntamente matemático, influído por el cartesianismo, celoso apologista, en quien se mezcla el riguroso razonar con el desconfiar de la razón, psicólogo observador, hombre de sentimiento y pasión. Todavía un párrafo sobre el sutil y equívoco *arriesgar*, y, finalmente, el texto, ya legible, según lo que su autor quiso expresar en él.

Trabajo esmeradísimo: fino por la agudeza en penetrar y esclarecer tanto el embrollado e interesante asunto como la mente misma de su autor al componerlo y al hacer, luego, uso de él cuando preparó su gran Apologética. Muy bien condensado esto en las razonadas conclusiones. Brunet se revela guía sagaz en conducir al lector por las sinuosidades de la mente y complejidades del psiquismo de Pascal.

J. MUÑOZ.

PASTORE, A.: *Dioniso: Saggi critici sul teatro tragico*. Cedam. Casa editrice Dott. A. Milani. Padova, 1957. 17 × 24,4 cm.; 198 págs.

Son una serie de artículos publicados por el A. en la revista *Il Dramma* y recogidos en este bello libro, que a críticos, filósofos y dramaturgos ofrece perspectivas, sugiere pensamientos sutiles y luminosos, ya sobre la situación del teatro—especialmente, trágico—moderno y contemporáneo, ya sobre las posibilidades de renovación e inventiva. Encontramos discutidos dramas de Anouilh, Marcel, Sartre y otros existencialistas franceses, Arnold, Shakespeare, Alfieri, Hebbel... Leemos títulos tan sugestivos como "Prospettive sul teatro tragico di domani", "Socrate tragico", "Il segreto di Dostojevskij". Los contactos e interferencias entre lo trágico y lo filosófico dan pie al A. para

apuntar chispeante y profundamente útiles consideraciones. El A. resalta (por fijarnos en un ejemplo) el contraste entre la nobleza de tendencias en Marcel frente al desesperante nihilismo (no privado de fuerza dramática) de Sartre y su mísera amoralidad. En este libro se comprueba el sintomático prurito de renovar asuntos trágicos griegos, que hemos mencionado en "Humanidades", vol. 5, núm. 10, pág. 237: la recaída en el fatalismo pagano, agravado, por ciertos aspectos, en quienes reniegan del Cristianismo. En el Cristianismo—en el Cristianismo entero y verdadero—no cabe fatalismo, ni cabe el auténtico tragicismo, que es el griego: lo prevenimos al autor. A quien difícilmente perdonamos no decir una palabra—discutiendo el drama sacro—de los autos de Calderón, si bien le dispensamos el desconocer nuestro gran teatro, porque en él no se da el verdadero tragicismo, tras el que el A. va preferentemente. Le recomendamos también que procure aquilatar su concepto de la "kátharsis" aristotélica, superando el tradicional, o rutinario, hoy que se ha fijado el gemino. En nuestro *La Tragedia Griega* (págs. 439 ss.) hacemos al propósito un somero estudio y remitimos a otros más extensos.

D. Mayor.

Piemontese, Filippo: *Lezioni di Filosofia dell'arte*. Publicazioni del Pontificio Ateneo Salesiano. Torino, 1958. 150 × 215 cm. 175 págs.

He aquí una buena introducción al estudio de la estética.

Su autor, ya conocido, tiene otras obras, entre ellas la titulada "L'intelligenza nell'arte", editada en Milán (Marzorati). La presente es el resultado de un curso de Filosofía del Arte tenido en el Pontificio Ateneo, en el cual se trataba de dar un tratado de estética inspirada en el tomismo, pero concebida como solución teórica de los problemas actuales. Como el mismo autor dice, trata de ser completo en lo posible, y se puede decir que consigue su fin, pues no yerra al afirmar que "en el pensamiento antiguo y medieval existe una estética en embrión", los principios generales de una estética completa. Estos principios son los que le han servido de base para sus "lezioni". En el libro se conserva de propósito la forma didáctica, con lo que se consigue mejor el fin orientador pretendido.

La obra abarca, además de lo que ordinariamente se llama filosofía del arte, la metafísica y gnoseología de la belleza. Pero Piemontese no quiere hablar de estética "como metafísica de la belleza y filosofía del arte", ya que "la estética así concebida no es una disciplina verdaderamente unitaria, pues entra, por una parte, dentro de la ontología y, por otra, dentro de la psicología racional, que son disciplinas con objeto formal distinto". Prefiere hablar de "filosofía del arte", donde la indagación de la belleza en universal tiene lugar, si no "formalmente", sí "materialmente", como necesario fundamento de su investigación específica.

En consecuencia, el libro tiene tres partes: una introducción metodológica, un estudio sobre los fundamentos metafísicos de la actividad artística (ontología y gnoseología de la belleza) y una amplia investigación sobre el proceso artístico en las obras de arte (filosofía del arte).

Todo el desarrollo está llevado con perfecta claridad y rigor lógico. Se transparenta constantemente un talento metafísico profundo y un temperamento didáctico ordenado.

Hay grandes aciertos. Por ejemplo: en la lección sexta soluciona con magnífica precisión y claridad el problema de la universalidad e individualidad de la belleza sensible, deduciendo todo de la definición escolástica de aquélla; en las lecciones octava y novena establece maravillosamente los límites entre el arte de artesanía y el arte propiamente dicho; en la dieciocho aclara el concepto de la imitación, propia del arte, con lo que se explica perfectamente la aplicación de esa imitación en las poéticas o escuelas más subjetivistas...

Sin embargo, nos atreveríamos a ponerle algunos peros. Parece que no distingue suficientemente la creación artística de la contemplación y su deleite; en realidad, parece que confunde, a veces, una cosa con otra; por ejemplo, al tratar del sentimiento, da la impresión de que, para él, ejerce las mismas funciones en la creación que en la contemplación de la belleza. En general, no muestra conocer demasiado la psicología experimental ni sus relaciones con el arte; más aún, muestra un excesivo desprecio por la psicología profunda. Y sin embargo, ¡quién sabe si dentro de algunos años no le tendremos que dar las gracias a esta ciencia por habernos iniciado en el estudio de la inspiración creadora y la re-creación contemplativa!

En la lección duodécima, cuando el autor se debate por precisar la naturaleza del ejemplar y su concreción en la obra de arte, el lector siente que Piemontese no sea más abierto al seguir el trazado de su línea tomista. Se puede llegar a pensar que desconoce por completo el maravilloso desarrollo que a la definición aristotélica dió Francisco Suárez ("Vives", vol. XXV, páginas 899 y ss.). Y es lástima, porque entonces habría demostrado cómo la filosofía escolástica se adelantó varios siglos a las modernas teorías del arte y el estilo, según las cuales "el estilo es el hombre" en un sentido mucho más profundo que el que pretendió Buffon. En él hubiera encontrado la raíz de una serie de soluciones: a la actuación de la idea en la materia, a la relación de la forma con el contenido, a la esencia de la imitación artística, al lirismo del arte, a la influencia del arte en la vida del espíritu; soluciones que él encuentra, pero que no parece ver tan íntimamente ligadas como en realidad lo están.

En conclusión: un libro muy recomendable a todo el que, conociendo bien la filosofía escolástica, quiera adentrarse en el estudio de esa disciplina con nombre nuevo y realidad antigua, que llamamos estética.

F. VALENTÍN-GAMAZO.

MARAVALL JOSÉ ANTONIO: *La Philosophie politique espagnole au XVII^e siècle dans ses rapports avec l'esprit de la contre-réforme.* Trad. del castellano por L. Cazes y P. Mesnard. J. Vrin. París, 1955. 25 × 17 cm.; 333 págs.

Estas páginas del doctor Maravall son una magnífica contribución al estudio de la filosofía del derecho. Se ha concretado el autor a un período de

la historia de España, al siglo XVII; de esa manera ha podido realizar su trabajo con toda profundidad y competencia.

Entre la lista de los autores cuya doctrina política estudia, todos dentro del siglo XVII, los hay de talla mundial, tanto en el campo de la literatura como en el de la filosofía de la historia, v. c., Gracián, Quevedo, Saavedra Fajardo, Rivadeneira; a éstos acompañan otros de menor nombradía, hasta el número de sesenta y uno.

La obra está dividida en nueve capítulos, en los que se van considerando, respectivamente, los siguientes temas: caracteres de la literatura política española en el siglo XVII; historia de la política; orden de la sociedad y de la autoridad; diversas formas de gobierno; naturaleza del poder real; sujeto de la autoridad; teoría del consejo; posición de los miembros en el orden del poder; destrucción del poder.

Estos son los diversos temas estudiados con profundidad y competencia en estas densas páginas, confirmando todas sus afirmaciones con abundantes citas de primera mano de las copiosas fuentes consultadas.

No es extraño que tan benemérita obra, fundamental para el estudio de la materia propuesta, haya sido traducida a la lengua francesa. La traducción está bien hecha, y muy bien presentada.

I. GONZÁLEZ.

PEREÑA, VICENTE LUCIANO: *Diego de Covarrubias y Leyva, maestro de Derecho Internacional.* Asociación Francisco Vitoria. Madrid, 1957. 25 × 17 centímetros; 202 págs.

Este libro, que obtuvo el premio del marqués de la Vega de Armijo y que está publicado por la Asociación de Francisco de Vitoria, nos presenta y valoriza la gran figura del jurista de nuestra época imperial, Diego de Covarrubias. La obra supone un gran trabajo de investigación y erudición, tanto de las obras de Covarrubias como de los autores que se hicieron eco de sus doctrinas o sufrieron su influencia. En todo el libro el señor Pereña se mueve con soltura y como en el campo de su especialización.

Nos presenta primero un estudio de las cualidades y de las obras del insigne jurista y de las fuentes que en él influyeron. Las teorías de Covarrubias sobre la conquista española de América le dan pie para explanar las teorías de aquel autor sobre la libertad, la esclavitud y la guerra.

El Derecho Internacional es tratado por el célebre legista como consecuencia necesaria de los temas que exponía y lo desarrolla con tan magistral competencia, aquilatando conceptos, que le han adquirido el renombre de internacionalista de primera talla, y sus conceptos se han hecho clásicos en el internacionalismo moderno, v. gr., la comunidad natural de los pueblos, sus mutuos derechos y los caracteres del llamado derecho de gentes. Su influencia en toda Europa fué decisiva.

Es de agradecer al autor que nos presente con tanta competencia la figura de este gran jurista, y al mismo tiempo teólogo, obispo y político espa-

ñol. Junto con la mucha erudición del escritor, una mayor claridad de exposición, en algunos pasajes, hubiera valorizado más todavía esta obra de tanta altura.

VILACREUS.

PASTORE, A.: *Introduzione alla metafisica della poesia*. Casa Edit. Antonio Milani. Padova, 1957. 17 × 25 cm.; 211 págs.

El subtítulo *Saggi critici* nos indica suficientemente el carácter de esta obra. No se trata propiamente de un *libro*. Se trata de una colección de estudios o ensayos del A., de muy diversa extensión y valor, y de muy diversos temas. El hecho de predominar más o menos un aspecto estético en el estudio de los temas, ha motivado el título, que es asimismo algo remoto al libro. Con lo dicho queda justificada la imposibilidad de hacer una síntesis de la obra, que sólo lo es externamente. Diremos que los estudios dedicados a la filosofía (VIII, X, XI...) son los más completos y originales. Pero hacemos resaltar muy especialmente los dedicados a Kant (XX y XXI), que nos parecen muy personales y de extraordinario mérito, y los dedicados a la "metafísica" de la poesía (XII, XVI...). En todos los ensayos demuestra el A. agudeza y originalidad, y un poder sugerente verdaderamente extraordinario, como, por ejemplo, en el ensayo XXII: *Sulla speranza della morte*.

J. M. ALEJANDRO.

MAYZ VALLENILLA, E.: *Fenomenología del conocimiento*. Universidad Central de Venezuela, Caracas. Instituto de Filosofía, 1956. 17 × 24 cm.; 372 páginas.

Magnífica obra la que tenemos el gusto de presentar. Se trata de un análisis profundo y concienzudo sobre la cuestión central de la gnoseología husserliana: *el problema de la constitución del objeto*. Mas como dicho problema está intrínsecamente ligado al método fenomenológico, el autor hace un delicadísimo estudio y una exposición magistral del método husserliano. La extensa obra toca amplios temas de la Fenomenología, y en síntesis se reduce al siguiente esquema. Husserl reclama un cambio de rumbo para la filosofía como "ciencia rigurosa", que sería la Fenomenología (21-22), precisamente como Gnoseología, y cuyo problema central ha de ser la *constitución del objeto*. Para esto, para una Fenomenología (Filosofía como "ciencia pura"), que carece de supuestos y se funda en "evidencias apodícticas", no sirve el método y el modelo de las ciencias naturalistas, que no tocan su mismo fundamento (23, 28). Ha de darse un nuevo método como *Teoría del conocimiento*, sin que basten las teorías psicologistas y empiristas, y haciéndose necesaria la *nueva Gnoseología* (36, 38, 45). Inmediatamente se ponen los goznes del método: la *epojé* fenomenológica (49), la reducción fenom., la "reflexión" que descubre la "conciencia pura" como *constitutiva del objeto* (54) por la descripción eidética (54-55). Mas la conciencia no es ya una estructura pura-

mente *formal*, es *conciencia "de"*, apunta a *algo*. De donde arranca el principio de objetividad. La obra se centra, por tanto, en el análisis del método como camino para la *constitución del objeto*. En la primera parte plantea el problema (69-79), determina minuciosamente el método (117-118) y desarrolla los elementos esenciales fenomenológicos: *epojé* y *reducción* eidéticos (126, 139). Y termina con los principios metodológicos y los criterios eidéticos (149, 153, 166, 178). En la segunda parte estudia el A., siempre con profunda penetración analítica, los elementos constituyentes del objeto: núcleos noemáticos (210), estados nucleares (230) y problemática general de la constitución del objeto (250). Advirtamos que el objeto estudiado en la segunda parte es el *objeto intencional*. Pero el problema está en el objeto *real*, y a este problema se dedica toda la importante tercera parte. Husserl hace girar la solución en el concepto de evidencia, y se funda no tanto en la evidencia *asertórica* (sensible, imperfecta) sino en la *apodictica* intuición eidética (adecuada, perfecta) (282, 295, 323). Estudio acabado de Husserl sobre la evidencia y magistralmente expuesto por el A., que termina su importante obra con un capítulo dedicado, como consecuencia final, a la constitución del *ser real*. Indicaremos solamente que la lectura se hace, a veces, algo difícil, no solamente por el problema, nada fácil en sí, sino porque el A. supone algunas nociones en el lector. Como observación final, diremos que echamos de menos alguna observación crítica del mismo A. sobre la filosofía que expone; a no ser que nos reserve este juicio crítico para otras obras que se pueden prever de su nada ordinaria preparación.

J. M. ALEJANDRO.

VAN GESTEL, C., O. P.: *La Doctrina social de la Iglesia*. Traducción española de Gabriel Ferrer, O. P. Biblioteca Herder, vol. 38, sección de Ciencias Sociales. Barcelona, 1958. 14,4 × 22,2 cm.; 437 págs.

Hacía tiempo que deseábamos ver presentada al público español "La Doctrine sociale de l'Eglise", de C. Van Gestel, O. P., editada en Bruselas en 1952 y adoptada como texto en muchos seminarios y facultades de ciencias sociales de diversos países. Herder acaba de ofrecernos en su Biblioteca social una traducción de la segunda edición de 1957, revisada y aumentada por el autor.

Discípulo del inolvidable P. Rutten, O. P., y actual profesor de Doctrina social católica en la Universidad de Lovaina, C. Van Gestel ha logrado sintetizar "en grandes líneas el pensamiento social católico, dentro del cual se integran las posiciones adquiridas del pasado y las respuestas nuevas a los problemas de nuestra época, los estudios científicos y las directrices del Magisterio de la Iglesia".

La obra se divide en dos partes. En la primera, esboza el desarrollo de la doctrina social católica. Es una respuesta objetivamente positiva a quienes reprochan a la Iglesia de ineficaz interés por los problemas sociales. Resume con bastante amplitud las diversas corrientes social-católicas en estos últimos cien años.

En la segunda parte, el autor trata los temas básicos de la Doctrina so-

cial. Especialmente se detiene en estudiar los fundamentos morales de la vida social, la propiedad, el salariado y las reformas de estructuras. Sin duda, los capítulos más valiosos del libro. Van Gestel, de acuerdo con el genuino pensamiento social católico, presenta el tema de la propiedad dentro del tema todavía más fundamental de las relaciones del hombre con la sociedad, y consecuentemente dentro del fin primordial de los bienes terrenos. Comenta con acertada precisión el número 101 de la última edición del *Código social*, referente a la interpretación del derecho de propiedad. "Defender la propiedad privada sin querer extenderla a todos, y particularmente a los trabajadores y a los padres de familia, es una contradicción, puesto que los argumentos valederos para la apropiación personal de los bienes son extensivos a todos".

También con prudente justeza y comprensión expone los nuevos problemas que exigen un nuevo progreso del actual pensamiento social católico: reformas de estructuras, diversas formas posibles del contrato de sociedad, etc. El autor insinúa soluciones concretamente orientadoras.

En esta obra, los temas fundamentales de la Doctrina social aparecen enriquecidos con oportunas alusiones a cuestiones de actualidad: la propiedad en el colonialismo, la migración, las relaciones humanas, etc.

Finalmente, presenta la actitud de la Iglesia frente al liberalismo, al socialismo y al comunismo en sus diversas modalidades.

Una bibliografía selecta y abundante completa cada capítulo de la obra.

L. SALCEDO.

HARING, BERNHARD: *Fuerza y flaqueza de la Religión*. La sociología religiosa como llamamiento al apostolado. Versión española por el Rvdo. José Alberto Prades, graduado en Ciencias Políticas y Sociales. Prólogo de su excelencia reverendísima doctor Marcelino Olaechea, Arzobispo de Valencia. Editorial Herder, Barcelona, 1958. 14,4 × 22,2 cm.; 472 págs.

Esta obra del P. Häring viene a incluirse en las más valiosas aportaciones de los modernos tratadistas alemanes de la dogmática. Con una sólida fundamentación teológica nos introduce en un estudio sistemático, sereno y positivo, de las mutuas y vitales relaciones entre la actividad social y la religión, en su doble manifestación histórica de "fuerza de Dios" y de aterradora flaqueza. "Una sociología religiosa que, precisamente por razón de su profundo enraizamiento en la fe, deja hablar sin miedo a la realidad", y que "es un poderoso llamamiento a la renovación y profundización religiosa, a la actividad apostólica de todos los cristianos y a una genuina adaptación a las formas sociales del momento".

Aborda los problemas claves que diagnostican el influjo del cristianismo como sal de la tierra: la sociedad y la Iglesia, no identificable con ninguna estructura social, ni pasada ni presente; la política y las actitudes quietista, clerical, laicista; la economía, la cultura y el espíritu de la época en su interacción con lo religioso.

Caracterizan la exposición de estos temas una amplia visión del cristianismo en toda su inagotable y múltiple proyección social, un examen sincero en

sus rasgos más esenciales del cristianismo histórico y una orientación claramente positiva. Precisamente, la fe ha de impulsar a los cristianos a "hacer cultura", "sociedad", etc.

La última parte del libro—utilísima para sacerdotes y seglares—trata del empleo práctico de la sociografía religiosa al servicio de la pastoral. Expone con suficiente claridad los diversos métodos, con modelos y representaciones gráficas realizadas en los centros más avanzados en la aplicación de la sociología religiosa.

L. SALCEDO.

COLLIN, REMY: *L'evolution, hypothèses et problèmes.* Encyclopédie du catholique au XX° siècle, Je sais-Je crois. Lib. Arthème Fayard. París, 1958. 133 págs.

La serie de las publicaciones bio-filosóficas de R. Collin se cierra definitivamente con esta obra póstuma, que el A. no tenía totalmente preparada cuando le sobrevino la muerte, en 1957. El profesor doctor J. Barry ultimó la redacción. No es fácil presentar en 133 páginas un tema tan complejo como el de la Evolución, sobre todo si se quiere abarcar desde la Cosmogénesis hasta la metafísica y la doctrina bíblico-católica del origen del hombre. El A. supo superar esta dificultad y nos ofrece una densa síntesis de las ideas actuales acerca del origen del Cosmos, de la Vida y del Hombre, con la problemática que la dimensión espiritual de éste plantea a los transformistas católicos. La solvencia científica de la exposición—siempre según el módulo tolerado por la vulgarización—y la serena crítica en la ponderación de los datos, permiten una neta discriminación entre hechos e hipótesis, y dejan en el lector una fundada impresión de objetividad. El vocabulario técnico al fin de la obra ayuda a su comprensión; no obstante los no iniciados echarán quizá de menos alguna mayor concreción en la exposición de la problemática científico-filosófico-teológica que se implica en la Evolución.

L. M. S.

JOLIVET, R.: *Aux sources de l'existentialisme chrétien: Kierkegaard.* Librairie Arthème Fayard. París, 1958. 14,5 × 19,5 cm.; 284 págs.

La presencia de Kierkegaard es cada vez más visible y cada vez llama más la atención de los filósofos. Hemos de felicitarnos de que haya atraído la atención del ilustre profesor R. Jolivet, que nos ha proporcionado un libro espléndido, orientador y definitivo sobre el pensador danés. Un libro profundo dedicado a la vida, el alma y el pensamiento de Kierkegaard, que, evitando el cargamento de una farragosa erudición y de una equívoca oratoria, sirve de sólida introducción al estudio del problema kierkegaardiano, partiendo de sus mismas obras y analizando las raíces enfermas del alma del filósofo. Quizá sea el estudio psicológico de Kierkegaard lo más exquisito y profundo del libro, juntamente con el estudio del "problema de cristianismo" (un cristianismo de signo luterano), planteado en el alma cristiana del filósofo

danés, que tantas semejanzas tiene con nuestro Pascal. De esta raíz profunda psicológico-religiosa nace la filosofía existencialista de Kierkegaard, y no de una reacción, simple y elemental, antihegeliana, que no fué más que una peripecia viajera en la vida del filósofo. Sin Hegel, también existiría Kierkegaard. La obra tiene una construcción sencilla: una primera parte biográfica (capítulos I-IV); una segunda parte (cc. V-VII) dedicada al alma y la psicología del filósofo, y una tercera parte (cc. VIII-XIII) en la que se estudia su verdadero pensamiento. La conclusión está dedicada a estudiar el luteranismo de Kierkegaard y su llamada "orientación católica". Celebramos y aplaudimos esta admirable obra del ilustre profesor francés, y la presentamos como una de las mejores introducciones hasta ahora escritas al estudio del filósofo danés.

J. M. ALEJANDRO.

CHAUCHARD, Dr. P.: *La Science détruit-elle la Religión?* (Je sais-Je crois. Encyclopédie du catholique au XX siècle, 91). Fayard. París, 1958. 19,50 × 14,50 cm.; 136 págs.

Este ensayo nos inspira honda simpatía por el cristiano optimismo que rezuma y su inmejorable intención de atraer a los no creyentes; pero nos suscita frecuentes reparos. No es la respuesta que esperábamos a la pregunta del título, sino más bien un intento de apologética, no como las al uso, sino "apologética científica moderna", que, basada en una "cosmología científica de apariencia materialista", por incluir hechos y teorías más o menos admitidos por todos los científicos, los materialistas también, "muestre cómo esta concepción en apariencia materialista puede concordarse perfectamente con lo que postula nuestra fe" (91). El A. siente justamente horror a toda confusión e intromisión del científico o del teólogo en campo ajeno, señala acertadamente a la reflexión del hombre como filósofo el paso de la ciencia a la verdad religiosa, camino de la fe; pero su afán de basar la apologética en una ciencia común a científicos ateos y creyentes (82), en la práctica puede muy bien degenerar en un confusionismo y concordismo, aborrecidos por el A., a favor no de la fe sino del ateísmo, por considerarse tantas veces *ciencia* no a las puras verdades objetivas sistematizadas sino a sus discutibles interpretaciones. Como ciencia de hoy considera el A. la concepción del cosmos en evolución complexificante, de la que es conocido exponente Teilhard de Chardin, citado frecuentemente. Pero el escollo de esto está a la vista. Tal cosmovisión no es ciencia; es una ulterior elaboración de los datos más o menos científicos, y, además, mucho más ajena que afín al dogma católico. El mismo A. reconoce que "se acusa a Teilhard de ser un poeta". En suma, sin menguar los valores positivos del ensayo, notamos fluctuación e imprecisión de ideas, distinción, a veces, entre Ciencia, Filosofía y Teología, pretensión de conciliar el sí y el no para, al fin, quedar en medio. La erudición del A., que se revela también en la atención que presta a la ciencia marxista, es muy amplia, y del magnífico espíritu que le anima es indicio su repetida mención de Santo Tomás de Aquino.

D. MAYOR.

JERHAGNON, LUCIEN: *Servitude de la liberté?* Libraire Arthème Yayard. París. 15 × 20 cm.; 125 págs.

Libro de vulgarización sobre la libertad. Se determinan en él los factores del problema sobre esta facultad humana y se solventa luego la cuestión, no sólo bajo el punto de vista filosófico, sino también teológico.

La doctrina del autor, que es profesor del Seminario de Meaux, corre siempre en el cauce de la absoluta ortodoxia, pero la posición que parece tomar, dentro de la misma, a saber, el punto de vista de las explicaciones de Vázquez, le complica la solución del problema y de sus dificultades, colocando así la libertad en la esfera de un misterio, no sólo filosófico sino también, y en mayor grado, dogmático. El lector no especializado en estos estudios quedará instruído, más que en la cuestión de la libertad, en las antinomias insolubles que presenta el sistema en que se apoya la explicación presentada.

Dice el autor que prescinde de las cuestiones de escuela, pero, para poder ofrecer alguna solución al problema, no parece posible poder prescindir, en este caso, de las opuestas soluciones; y al omitirlas, explícitamente, se ve que, implícitamente, se acomoda a una de ellas. No decimos que otras explicaciones no tengan sus dificultades, al parecer también insolubles, pero no aparecen en el punto céntrico de la libertad, sino en otros aspectos algo indirectos al problema.

El estilo del libro es flúido y da interés al asunto.

VILACREUS.

RIMAUD, J., S. I.: *Sobre la educación religiosa.* (Traducción del francés por Constantino Ruiz-Garrido.) Madrid. Fax. 20 × 14 cm.; 362 págs.

Los once capítulos que componen el libro son otras tantas conferencias, dirigidas a cultos padres de familia en el Instituto Católico de París. Los títulos correspondientes a estos capítulos, incoherentes entre sí, apenas si nos dan una idea vaga de lo que es y lo mucho que vale la obra.

Esos epígrafes dicen así: "El fundamento bautismal", "La presencia de Dios", "Los hábitos religiosos", "La Historia Sagrada", "Enseñanza y olvido de la fe", "El sentimiento religioso y la piedad", "La religión del deber", "Vida interior y oración", "El sentido del pecado", "Conocimiento y amor de Nuestro Señor Jesucristo", "La pertenencia a la Iglesia", conclusión: "La docilidad al Maestro interior".

No es, como se ve, un tratado sistemático de educación religiosa. Mas, leída la magistral exposición de la naturaleza y efectos sobrenaturales del Bautismo (c. I), échase de ver que los diez siguientes, anclados en él, guardan cierta unidad. Ya que nos dan normas directrices para dar a las almas de jóvenes cultos una formación religiosa, elevada y genuinamente cristiana. ¿Cómo?

Indicándonos, en estilo claro, exacto y vibrante, las normas directrices, para desarrollar en ellos los gérmenes sobrenaturales recibidos en el bautismo: la gracia, que aposenta a Dios en sus almas (c. II): las virtudes teologales,

"Hábitos religiosos" (c. III). Estos gérmenes, perfeccionados con la lectura del "Libro Sagrado" (c. IV), con la enseñanza catequística (c. V); engendrarán en el bautizado: la "Piedad", la "Religión del deber", la "Vida interior y la Oración", el "Sentido del pecado" (cc. VI-IX), preservativos contra el demonio y el mundo a los que renunciaron en el bautismo. Así, el fiel cristiano se torna en "amante de Jesucristo" (c. X) y "perteneciente a su Iglegiesia" (c. XI).

Pero más que esa concepción nueva de la educación religiosa, admiramos en el libro: la exactitud teológica de los conceptos, las bien traídas aportaciones de la psicología experimental, las magistrales pinceladas pedagógicas y aun ascéticas, fruto de su largo magisterio y experiencia, y frecuentes análisis profundos de psicología humana.

D. DOMÍNGUEZ.

SCIACCA, MICHELE FEDERICO: *La Filosofia Morale di Antonio Rosmini*. 2.ª ed. Roma, Fratelli Bocca Editori, 1955; 238 págs., 13 × 20 cm.

Publicado por primera vez en 1938 y agotado en 1942, ve ahora de nuevo la luz este libro, después que su autor, el distinguido filósofo italiano M. F. Sciacca, ha retocado su redacción y aun su contenido, dándole un aspecto más conforme con todo lo que ha escrito, especialmente con ocasión del centenario rosminiano.

Dos partes comprende la obra: Fundamentos metafísicos y gnoseológicos, es el título de la primera; La Filosofía moral, es propiamente el tema central de la segunda.

En la primera toca los siguientes temas: El kantismo de Rosmini; Problema del origen de las ideas y objetividad del conocimiento; El dato sensible y el "sentimiento fundamental"; Los grados y la estructura del conocimiento; La ontología; Consideraciones finales. En la segunda: Las ciencias deontológicas; Las tres formas del ser; Los principios de la moral; La parte de la ética y la teoría de la voluntad; La conciencia moral; Deberes y felicidad del hombre; Crítica de los sistemas en torno a los principios de la moral; Interpretación y apreciación crítica.

El autor expone siempre con la precisión, con el nervio y profundidad a que nos tiene acostumbrados. Por esto es interesante, entre otras cosas, algo que es más del ambiente de 1938 que del de ahora, pero aun así también actual; la réplica, decía, de la interpretación de Gentile, para el que Rosmini estaría a poca distancia de Kant. Sciacca hace ver que es falsa esta interpretación y que Rosmini no es kantiano.

También encuentro acertado que el autor haga derivar la moral rosminiana de sus principios metafísicos. Precisamente sobre este punto ya expuse en otra ocasión en PENSAMIENTO 11 (1955) 433-451 qué opino sobre el ontologismo rosminiano. Supuesto este fallo inicial, toda la ética rosminiana sigue en la inspiración del ontologismo. Tiene, no obstante, el interés, como nota el autor de esta obra, de presentar una ética de inspiración espiritualística, que

está alejada de los dos extremos, empirismo-idealismo, entre los que con frecuencia oscila el pensamiento filosófico.

J. ROIG GIRONELLA.

BATTAGLIA, F.: *I valori fra la Metafisica e la Storia.* Bologna, Nicola Zanichelli Editore, 1957; 151 págs., 15 × 24 cm.

Nos dice el mismo autor que se trata de la trama de cursos universitarios sobre un tema que le es especialmente caro (ya que había escrito sobre *El valor en la Historia* y *Moral e Historia en la perspectiva espiritualística*), tema que se había publicado en diversos artículos del "Giornale di Metafisica", en "Revue internationale de philosophie" y en las "Actas del XVII Congreso Nacional de Filosofía de Nápoles". Cuál sea, finalmente, la inspiración de estas páginas se encierra con estas palabras: "La sugerencia más radical me vino finalmente de la meditación rosminiana y de la fenomenología husserliana, que ha vuelto a llevar al espiritualismo cristiano, en cuanto que estando en la herencia del idealismo (primado de la conciencia, constitutividad del espíritu) evita con todo su fácil replegarse y sus mortíferas reducciones. Queda también claro cuánto debe a la *Filosofía del espíritu* francesa, a Lavelle y a Le Senne". Esta inspiración se desenvuelve con la siguiente capitulación: "Historicidad e Historia: la razón histórica"; "Historia y Sociología: otros aspectos de la razón histórica"; "El conocimiento histórico"; "Los valores entre la Metafísica y la Historia"; "Conclusiones y discusiones críticas"; finalmente dos apéndices sobre Bergson y Croce interpretando éste a Antoni.

En el punto más fundamental disiento del autor. Para él la realidad de los valores "no es el ser objetivo de la ontología tradicional, sino el ser que soy yo y que siendo yo, implico que sea el Otro por mí" (p. 118). Quizá el autor no llega a demostrar esta pretendida "vía media"; y si falla, toda la concepción queda comprometida. No obstante reconozco el esfuerzo que ha realizado el autor para hallar una solución entre la historicidad contingente y subjetiva y la integración de los valores, que reconoce objetivos y necesarios.

J. ROIG GIRONELLA.

ROSS, W.: *Soledad y heroísmo en la vida de Dios.* Ciudad Trujillo (República Dominicana), 1957; 92 págs., 12 × 16 cm.

La solapa de este opúsculo condensa en pocas palabras su contenido: "Dios es finito y múltiple, como finito y múltiple es el tejido de actos heroicos sobre el cual El se origina. Dios no es más que el sentido fundamental hacia el cual se entretejen las fibras más intensas del heroísmo que forma nuestra historia. Como Dios, la inmortalidad es también un crecimiento en la medida de la fe heroica. No hay inmortalidad personal..."

Se trata, pues, de una brevísima autobiografía o confesión en que Ross,

escritor chileno, declara y explica (con un fondo innegable de resentimiento, como para convencerse a sí mismo) el por qué de su apostasía y paso a un panteísmo, o mejor ateísmo, que se esfuerza por hallar todavía sentido a las palabras de "heroísmo", "inmortalidad", "religión", etc.

Como mera "confesión", la obra está desprovista de pruebas filosóficas y no tiene más valor que el autobiográfico.

J. ROIG GIRONELLA.

DIEGO, GERARDO: *Menéndez Pelayo en la Historia Literaria.* Número 1. Biblioteca Antonio Hurtado de Mendoza. Ayuntamiento de Castro Urdiales. Santander, 1956; 48 págs., 13 × 20 cm.

Este opúsculo contiene la conferencia que pronunció el autor el día 6 de noviembre de 1956. Examina a Menéndez Pelayo como literato y le da el calificativo de humanista. Humanista que sintió de joven el atractivo de la poesía, pero renunció a ella para darse a la prosa. Aun en la prosa mostró "la vastedad de un cerebro genial y el impulso de un corazón de poeta".

J. ROIG GIRONELLA.

AGUILERA, C., SCH. P.: *Perfil espiritual de Menéndez Pelayo.* Número 2. Biblioteca José María de Pereda. Ayuntamiento de Torrelavega. Santander, 1956; 147 págs., 13 × 20 cm.

A partir del texto de una conferencia pronunciada el 22 de agosto de 1956 en la Biblioteca José María de Pereda, el autor de esta obra ha ampliado su contenido valiéndose de los materiales de la Biblioteca Menéndez Pelayo, de Santander, y la publica ahora bajo los auspicios del Centro Coordinador de Bibliotecas de la Diputación Provincial de Santander.

Estudia la personalidad del ilustre montañés para captar su "perfil espiritual" en varias zonas, que son otros tantos capítulos: "Perfil de juventud", "El ansia de verdad", "Ideas filosóficas", "El historiador", "El esteta", para terminar con una conclusión del estudio realizado.

En el primero de estos capítulos, centra el perfil de juventud de Menéndez Pelayo con abundante documentación, alrededor de tres rasgos: catolicismo sincero a machamartillo, junto con una prodigiosa cultura y amplitud de información, más el tercer rasgo que es el gusto extremado en lo estético por griegos y romanos. A propósito de estos rasgos dirime al principio (pp. 11, 25) la cuestión de si hay o no hay diferencia entre el Menéndez Pelayo juvenil y el maduro, afirmando que, como es obvio, hay una indudable evolución, pero que es insignificante: "las rectificaciones que con el correr del tiempo se le impusieron, resultan lo menos importante en la mole agobiante de su obra" (p. 11). Por lo demás, es él mismo quien en el prólogo de la reedición de los Heterodoxos nos dice que "de casi todos pienso hoy lo mismo que pensaba entonces, pero si ahora escribiese sobre el mismo tema, lo haría con

más templanza y sosiego, aspirando a la serena elevación propia de la Historia". Termina el capítulo mostrando su amplitud (en algo quizá algún tanto excesiva) al traducir a ciertos clásicos grecolatinos.

Dos son las características del interesante capítulo "El ansia de verdad", todo él bien conducido. De una parte, como dice su mismo título, su insobornable ansia de verdad, no de "verdades" meramente, no de pura erudición, sino de la verdad con su afán de lo eterno y necesario. De otra parte, precisamente por este afán de verdad, admite al correr de los años todas las rectificaciones que se imponían objetivamente a su producción anterior; llega el tiempo de las Ideas Estéticas y abre España a la cultura europea, no como si en ello hubiera una claudicación de su profundo hispanismo y de su neta ortodoxia, sino precisamente para incorporar con criterio y juicio lo que podía servir a engrandecer las posiciones acertadas.

"Ideas filosóficas" después de dar las grandes ideas que definen una actitud en el filosofar, pasa a mostrar la simultánea parte de relatividad y de absoluto que son condiciones requeridas en nuestro pensamiento; de ahí expone su fobia contra la clásica solución de la ideogenia aristotélica, típica de Menéndez Pelayo (que quizá provenía de que no llegó a ver las consecuencias metafísicas que esta ideogenia encierra, y al revés la pobreza de la solución ya innatista, ya inmediatista), posición en la que ciertamente disiento del polígrafo; por último nota el autor la repetida aseveración de que M. Pelayo admite y defiende la Metafísica, y observa cómo ella llama espontáneamente en su ayuda a la Teología.

El capítulo "El historiador", más que describir lo que propiamente fué la vocación profesional de Menéndez Pelayo y su prodigiosa actividad de toda la vida, señala una actitud, un método, que entronca la historia con el estudio de la metafísica y con la teología también.

"El esteta" no examina precisamente al autor de Historia de las Ideas Estéticas, sino al que siente el soplo de la belleza y buen gusto a través de toda su producción, sea cualquiera el tema que toque.

La conclusión encierra el llamamiento de Menéndez Pelayo, enemigo de los dos extremos contra los que definió su actitud: "La historia de España que nuestro vulgo aprende, o es una diatriba contra la fe y la grandeza de nuestros mayores, o un empalagoso ditirambo, en que los eternos lugares comunes de Pavía, San Quintín, Lepanto, etc., sirven sólo para adormecernos e infundirnos locas vanidades". Es verdad que hoy día no estamos como en 1879 cuando Menéndez Pelayo escribía estas palabras. Queda, no obstante, algo de ello, algo de un ciego afán de extranjerización por un lado, y por otro, a veces, un cierto rutinarismo que dista mucho de ser la verdadera tradición. En este sentido tiene plena actualidad Menéndez Pelayo.

La obra del P. César Aguilera, Sch. P., es un trabajo lleno de aciertos, que contribuirá a que sea justipreciada como conviene la figura genial del gran montañés.

J. Roig Gironella.

GRUA, G.: *La Justice Humaine selon Leibniz.* París, Presses Universitaires de France, 1956; 415 págs., 14 × 25 cm.

El autor de la presente obra, Gastón Grua, fué un eximio especialista de Leibniz, que en el período más intenso de su producción leibniziana fué arrebatado por una temprana muerte.

Bajo el título de la *Justicia Humana* nos presenta los principios morales que orientaban al Gran Filósofo y que descansaban en el conocimiento cabal de la naturaleza humana desde su religación a Dios hasta el examen minucioso de las tendencias y naturaleza de las humanas facultades.

Después de esta presentación básica el autor examina las distintas facetas de la conciencia moral, para internarse luego en la justicia particular primero, y en la justicia universal más tarde, la cual, por tener su principal fundamento en las obligaciones para con Dios, apellida con el nombre de piedad. Los efectos de la piedad son desmenuzados largamente en apartados interesantísimos.

La parte segunda está dedicada a las aplicaciones jurídicas: al derecho positivo y natural; al derecho privado y público.

Al exponer todo este plan se aducen las ideas de Leibniz, siempre citados los pasajes de donde se toman, y con frecuencia se ponen las palabras del mismo autor. Por lo demás, este conjunto orgánico de la justicia da pie a G. Grua para darnos una síntesis de casi toda la Filosofía y Teología de Leibniz.

Las teorías de este gran autor son con frecuencia profundas y geniales. El ponerse en contacto con un pensador tan ilustre, ilumina siempre, y suscita sugerencias provechosas: por eso la lectura de esta obra será de gran provecho para todos los iniciados en Filosofía, ya que en ella se expone una sabiduría y moral cristiana que sabe juntar puntos de vista originales con aplicaciones prácticas de gran sensatez y rectitud coincidentes, *por lo general,* con los criterios católicos.

P. VILA.

STRASSER, ST.: *The soul in Metaphysical and Empirical Psychology.* Duquesne Studies. Philosophical Series 7. Louvain, Edit. E. Nauwelaerts, 1957; X + 275 págs., 18 × 25 cm.

M. Stephan Strasser, profesor de la Universidad de Nimega, es ya muy conocido por sus valiosas publicaciones de temas psicológicos y criteriológicos, y por su edición de las *Meditaciones cartesianas* de Edmundo Husserl.

La presente obra es traducción de la edición alemana *Seele und Beseeltes,* Viena, 1955. La primera edición original en holandés, bajo el título *Het Zielsbegrip in de metaphysische en empirische psychologie,* Louvain-Nimegen, apareció en 1950. La traducción francesa *Le problème de l'âme* es de 1953.

Creemos, y bien lo atestiguan las traducciones indicadas, que la presente obra es de un mérito indiscutible. Es el fruto más logrado hasta el presente de Stephan Strasser. El autor, profundo conocedor de la fenomenología de

Husserl, se sirve de este mismo método fenomenológico para adentrarnos en las más difíciles y auténticas posiciones de la filosofía tomista. En opinión del propio autor, su investigación adopta dentro de la antropología filosófica la misma postura que *Philosophie de l'Être* de Louis Raeymaeker adopta en el campo más amplio de la metafísica del ser.

El plan del trabajo viene desarrollado en siete estudios y un Apéndice sobre la filosofía de la conducta. El Apéndice es exclusivo de la edición inglesa. Los tres primeros estudios son más bien consideraciones previas, aunque esenciales, para la recta comprensión de la obra. En los cuatro últimos nos deja el autor una honda huella personal en sus variados y precisos análisis fenomenológicos, exactos, profundos. El Yo-causa, la realidad cuasi-objetiva y cuasi-subjetiva de mis propias vivencias orgánicas, la interioridad consciente del Yo-espíritu, por citar algunos, son conceptos que se abren a una luz más diáfana con las consideraciones a que los somete Stephan Strasser. La filosofía tomista ha recibido una aportación, o si se prefiere una confirmación valiosa, desde el campo fenomenológico.

En dos puntos disentimos del autor: Creemos que el hombre y todas sus actividades humanas pueden ser consideradas como un mismo objeto material capaz de abrirse a la investigación bajo dos aspectos formales distintos. La Psicología experimental y la Filosofía se repartirían esas dos facetas formales de un único objeto material humano (pp. 9-13). Asimismo, estimamos que la abstracción en su auténtico sentido tomista es capaz de llegar a las realidades espirituales que resuenan en nuestra actividad humana (pp. 59-62). Porque esa especie de "presencia activa del espíritu consigo mismo" (p. 185), esa reflexión perfecta que no necesita de espejo retrovisor, sino que más bien consiste en una autoposesión de sí mismo (p. 186), ese conocimiento eidético del que ha de servirse el filósofo (p. 193), tan atinadamente recalcados por el autor, son precisamente, a nuestro juicio, un elemento *parcialmente* constitutivo de la abstracción tomista, como el *alma espiritual* lo es del hombre.

En el Apéndice se analizan certeramente los conceptos de "Behavior", "Reaction", "Value", y se extraen aplicaciones interesantes en orden a una recta interpretación del "Conductismo". Apéndice oportunísimo en la edición inglesa. Oportunísimo es también el Glosario que el traductor, Henry J. Koren, ha insertado al final. En presentación, nada deja que desear la presente edición inglesa.

P. García Asensio.

Sheen, F. J.: *Filosofía de la Religión.* Impacto del conocimiento moderno sobre la religión. Barcelona, E. D. H. A. S. A., 1957; XI + 460 páginas, 14 × 21 cm.

Dempf, A.: *Filosofía cristiana.* El hombre entre Dios y el mundo. Versión del alemán por R. de la Cierva. Madrid, Ediciones Fax, 1956; 354 páginas, 14 × 20 cm.

El insuperable charlista de la televisión norteamericana, Monseñor Sheen, obispo auxiliar de Nueva York, presenta en este su libro los profundos co-

nocimientos filosófico-religiosos en que se apoyan sus amenas divulgaciones. Su talento analítico-sintético se destaca desde las primeras líneas del prefacio, donde anuncia la división de todo su trabajo: con él pretende resolver de nuevo, con los datos de la ciencia actual, el problema cien veces planteado y resuelto de la armonía de la razón y la religión. Y lo hace modernizando, como quien dice, la apologética dentro de las líneas tradicionales. Los cuatro pasos que le llevan a la meta los titula con estos términos: historia del abandono de la razón y la caída final en el irracionalismo; retorno al uso correcto de la razón para descubrir la existencia y la naturaleza de Dios; estudio del impacto producido en la religión por las ciencias físicas e históricas; valor del nuevo enfoque de la religión a partir del hombre en lugar de la naturaleza. El mayor interés y novedad se hallan en la tercera y cuarta parte: en la tercera, el autor manifiesta un profundo conocimiento de las ciencias y de la filosofía de las ciencias—recuérdese su obra *Filosofía de la ciencia*—, de las religiones comparadas y de las diversas concepciones de la historia, tanto antiguas como modernas: griega, humanística, económica, pesimista, etc. En la cuarta se trata un tema tan de cada uno como el del hombre, pero desarrollándolo y resolviendo su problemática con el recurso a la metafísica, a la que el hombre moderno tanto desconoce y desprecia. Santo Tomás, genial solucionador de muchos problemas actuales, como aparece en el decurso de esta obra, resolvió también este problema que es el hombre mismo. Resumiendo las dotes excelentes del libro, diríamos que es sólido en su contenido y sencillo y claro en su exposición; moderno y actual en el planteo de los temas y tradicional en sus fundamentos eternos; reconocedor de lo que tienen de verdad muchas teorías, cuyas falacias y falsedades descubre; gran lector y aprovechado de autores de antes y de ahora, presentando en sus notas y citas una verdadera bibliografía sobre sus diversos capítulos. Es, por fin, un buen ejemplo de lo que escribe poco antes de terminar el último capítulo: tanto los clásicos tradicionales de la filosofía como los que estando fuera de esta tradición contribuyen al progreso del pensamiento humano, deben aprender los unos de los otros. "El filósofo moderno debe corregir su ignorancia respecto a la filosofía clásica." "Los filósofos clásicos, por otra parte, podrían aprender algo de los modernos, en especial que los problemas del siglo xx no son los problemas del siglo xviii... No hay necesidad de un cambio de verdad, pues ello sería negar la realidad de la verdad, pero puede haber un cambio de acento." Y esto es lo que ha hecho Monseñor Sheen.

* * *

El libro del P. Dempf, *Filosofía cristiana*, no es tan sólo una segunda edición del publicado en 1937. Desde este año hasta 1951—año de la edición alemana—corren catorce cargados de sucesos, experiencias, cambios y, sobre todo, de largas reflexiones, que permiten al P. Dempf perfeccionar en gran manera su primitivo escrito y añadir capítulos enteros, expuestos en aquella fecha al lápiz rojo de la censura política. "Tarea especial de esta segunda edición—escribe el autor en el prólogo—será profundizar en esta impresio-

nante coincidencia del siglo xx cristiano con los primeros. Intentaré con ello una clara exposición de la teoría cristiana sobre la sociedad y del típico retorno sobre el cristianismo de los errores característicos o condicionados socialmente. Claro que precisamente esto queda sin más prohibido en la época en que se quería editar este libro por primera vez." Esta tarea, sin embargo, no constituye el objeto principal del libro, que consiste en introducir a los no especializados en los grandes temas filosóficos del mundo, el hombre, Dios y la sociedad, que forman otros tantos capítulos centrales: a ellos han precedido otros tres sobre lo que es la filosofía cristiana, su contenido y la palabra de los grandes maestros: San Agustín, San Anselmo y Santo Tomás de Aquino. Para que toda la obra sea más práctica, se termina con una iniciación en el estudio privado de la filosofía: esquemas históricos de la filosofía cristiana, el lenguaje de los filósofos, etc... y una teoría de los errores filosóficos, a cuyo conocimiento tanta importancia concede el autor, no sólo para evitarlos, sino también para mejor comprender la verdad. Libro para todo hombre de cultura media, exige para su comprensión y fruto un trabajo de colaboración por parte del lector, trabajo que éste verá recompensado con el ampliarse de sus horizontes y con una concepción del mundo más completa y profunda. A los ya iniciados en las meditaciones filosóficas se les presentan esos cuatro temas de la filosofía cristiana en su armoniosa concordia, y en ella "al hombre entre Dios y el mundo", como enuncia el subtítulo de la obra. Una gran lección se recoge también de esta amplia visión del Universo: el gran influjo que un sistema recto de filosofía, principalmente si está iluminado por la fe, tiene en la vida íntima del hombre y en la pública de los pueblos y naciones.

A. Fabrat.

Segarra, Francisco: *Iglesia y Estado*. Instituto Filosófico de Balmesiana. Biblioteca de Publicaciones Científicas, núm. 1, Ifiba. Barcelona, Ed. Balmes, 1956; 167 págs., 13,5 × 18,5 cm.

Esta segunda edición de la obra del P. F. Segarra ha sido ampliada y desarrollada en algunos puntos. El problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado es abordado en la situación de "Unión y Jerarquía entre la Iglesia y el Estado" *(verdad fundamental:* "Potestad suprema de la Iglesia en todo cuanto de alguna manera es sagrado") y en la situación de "separación" entre la Iglesia y el Estado (la separación no puede ser considerada como tesis, pero puede ser legítima *ex suppositione,* en determinadas circunstancias: hipótesis). En una segunda parte (Aclaraciones y Confirmaciones) se estudia el derecho de la Iglesia en la situación de separación de Iglesia y Estado (la supremacía de la potestad de la Iglesia sobre lo sagrado no desaparece *de iure)* y se analiza ulteriormente el problema de la separación de la Iglesia y el Estado ("no puede en tesis ser aprobada"). El autor estudia la fuerza orientadora de los tres principios de "libertad, armonía, cooperación" y el verdadero alcance y valor que a su juicio debe darse al principio del "bien común". El estilo del autor es rigurosamente escolástico. Su mente sobre los diversos problemas que toca queda expuesta con gran claridad y precisión.

Sus razonamientos teológicos aducen textos de San León I, San Gregorio I, Pío IX, León XIII y Pío XII. Hace un estudio bastante detenido de la Bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII, exponiendo las circunstancias históricas.

S. G.

ZUCCHI, HUMÁN: *Estudios de Filosofía antigua y moderna*. Universidad Nacional de Tucumán. Instituto de Filosofía. Tucumán (Argentina), 1957; 23 × 16 cm.

El autor ha reunido en este volumen una serie de estudios de distinta extensión y valor distinto sobre filósofos y sus teorías filosóficas de todos los tiempos. La unidad que preside la colección es más bien extrínseca, fruto de los variados intereses que acucharon al autor durante su permanencia en Tucumán. A esto se debe que algunos de esos trabajos sean incompletos, como un primer capítulo de un trabajo más extenso, que el autor promete para más adelante, cuando el tiempo y la desocupación se lo permitan.

Así, por ejemplo, el primer trabajo: "El problema de la nada en Parménides", hace referencia a un segundo artículo, a la crítica que Gorgias hace de Parménides en el sentido idealista del ser, que no aparece en el presente volumen. El segundo y tercer trabajo: "Examen de las interpretaciones kantianas de la metafísica platónica" y "La interpretación lógico-metodológica de la metafísica platónica: Natorp", aunque con referencias también a ulteriores trabajos, es de los más completos del presente volumen; es especialmente interesante el resumen que hace de la interpretación idealista presentada por Natorp de los principales textos de Platón. Más amplio y completo es el estudio sobre "El desenlace religioso de la filosofía de Schelling". La breve exposición de Ortega y Gasset en "Teoría y Praxis en Ortega y Gasset" es clara, aunque tal vez algunas de sus aclaraciones y ejemplos no satisfagan enteramente a los discípulos de Ortega.

Termina el volumen con un Apéndice, en que se nos da la traducción del trabajo de Kant: "¿Qué significa orientarse en materia de pensamiento?", a la que precede una breve y clara introducción sobre la teoría moral de Kant.

Algunas ideas o insinuaciones del autor, v. c., en el desenlace religioso de la filosofía de Schelling, no parecen tan exactas, al indicar que la filosofía, para el que ha llegado a Dios por el sentimiento o por la fe, es más bien un estorbo o algo innecesario. La fe siempre será un *rationabile obsequium*.

Todos estos trabajos son interesantes; lástima que las frecuentes erratas, que a veces turban el sentido, afeen no pocas páginas del libro.

L. SALCEDO.

HEATH, SPENCER: *Citadel, Market and Altar*. Emerging Society. Outline of Socionomy. The new natural Science of Society. Elkridge, Maryland (USA), 1957; 23 × 15 cm.

El autor del presente volumen es un producto típicamente americano. Fué primeramente eminente en el campo de la ingeniería, donde trabajó al frente

de importantes obras hidráulicas, eléctricas, mecánicas, etc.; se doctoró después en leyes y ejerció la abogacía en Washington; volvió al campo de la ingeniería durante la primera guerra mundial, al frente de factorías de hélices para aviación. Dado durante algún tiempo al estudio de las ciencias, de la filosofía del derecho y de la historia, M. Heath se retiró de todas estas ocupaciones intelectuales para dedicarse a la horticultura y para investigar los fundamentos de las ciencias naturales. Estas últimas aficiones le inspiraron examinar detenidamente las relaciones orgánicas entre los hombres y escribir el presente volumen, que podemos definir como una exaltación de la libertad y emulación natural del trabajo, en contra de la esclavitud y falta de estímulo natural del mismo. Dado el carácter pintoresco del autor, que se desprende de sus variadas ocupaciones y trabajos, no hemos de extrañarnos que en esta obra todo sea también pintoresco y original, desde el título, gráficamente explicado en la página 81, hasta el desarrollo último de sus ideas de sociedad libre. Razón del título un tanto original nos la da el autor en la página 54: "Toda sociedad tiene tres necesidades básicas... Estas tres necesidades, seguridad, propiedad y espiritualidad, son satisfechas a través de las instituciones de la política y del gobierno, del comercio y los negocios, de la religión y de las artes. Estas instituciones se desenvuelven respectivamente como "Citadel, Market and Altar"; la Citadel para mentener la libertad contra la violencia, para proteger al mismo tiempo contra el agresor de fuera y contra la inseguridad de dentro; el Market, para proporcionar la abundancia en las necesidades de la vida, y el Altar, para practicar lo no necesario, lo espontáneo e inspirado, los placeres espirituales y estéticos. Lo primero es necesario para lo segundo, y esto para lo tercero; pero lo tercero, el "Altar", es el fin en sí, la vida y libertad creadora, sobre todo lo necesario, el reino del espíritu.

En medio de su pintoresquismo y chocante originalidad el libro contiene atinadas observaciones y muestras de un agudo sentido social y amor de la libertad muy propios del ambiente en que vió la luz.

L. Salcedo.

REVISTAS

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Reale, Giovanni: *Filo conduttore grammaticale e Filo conduttore ontologico nella deduzione delle categorie aristoteliche.* Riv.Fil.Neosc 50 (1957), 423-458.

¿Ha tenido Aristóteles un hilo conductor o un criterio fijo para determinar y deducir el número de las categorías? *Kant* y *Hegel* dijeron que Aristóteles no se guió por criterio alguno fijo, y a esto atribuyen sus vacilaciones en determinar el número.

Trendelenburg dijo que Aristóteles tuvo un criterio, y éste fué puramente gramatical: el análisis de la proposición asertiva le sirvió de guía; y este análisis le dió el número de voces con que las cosas se predican del sujeto y éste fué el número de las categorías: las categorías son puras voces, aunque no niega que tengan significado ontólogico. *Otto Apelt* dijo que el hilo conductor de Aristóteles no fué el puramente gramatical, sino el lógico: el análisis del juicio mental le dió los conceptos según los cuales se conciben las maneras de atribuir el predicado al sujeto, y éste sería el número de las categorías. Las categorías serían, pues, solamente unos apartados en que clasificar los diversos aspectos bajo los cuales se concibe el sujeto del juicio. Estas diversas opiniones han suscitado un vivísimo interés por las categorías aristotélicas, y han sido ocasión de una producción literaria copiosísima, de la cual él nos informa, con gran utilidad para todos. *G. Reale* afirma que Aristóteles tuvo un hilo conductor fijo en esta materia, y éste de orden ontológico. Examinan la estructura de la substancia sensible, que consta de materia y de forma, y establece las maneras cómo la substancia es afectada en la realidad, y son cantidad, relación, acción, pasión, etcétera y éstas son las categorías: éstas son modos de ser, no modos de pensar o modos de hablar.

Para entender la doctrina de las categorías aristotélicas el A. añade ciertas observaciones. 1.ª Las categorías todas no son de igual importancia, la substancia es por sí y para sí, y las otras categorías son para la substancia. 2.ª No es lo mismo categoría que accidente: las categorías son las condiciones en que se realiza la substancia, como son cantidad, relación, lugar, cuándo, etc.; mas el accidente es la determinación individual de las categorías, como *tal* cantidad, *tal* lugar. 3.ª La substancia a la cual se refieren los accidentes, no es la substancia en general, sino solamente la substancia sensible: las substancias puramente espirituales son inmóviles, y así no tienen accidentes, y tales son Dios y los 55 motores inmóviles. 4.ª Aristóteles titubea en la determinación del número de categorías, porque toma como criterio ontológico la experiencia, y ésta puede dar muchas categorías, pero no puede determinar que éstas sean las únicas posibles: Kant, por el contrario, tomó como criterio las maneras de juicios, y así infirió que se daban doce categorías y solamente doce: mas aunque la deducción pueda ser recta, el principio de donde parte es subjetivo apriorístico e infundado.—*J. Hellín.*

ROBERT, J. D.: *Eléments d'une définition analogique de la connaissance chez S. Thomas.* Rev. Phil Lov. 55 (1957), 443-469.

Fin de esta investigación es recoger de los textos de Santo Tomás los elementos para una definición analógica lo más completa posible del conocer. Ciertamente hay que buscarlos sobre todo—pues se trata del conocer en general—en las obras donde habla del conocimiento divino o angélico, sin las deficiencias del humano. Hay que dejar a un lado los textos en que se expesa algo accidental al conocer, aunque esto sea prerrequisito o condición del conocer específico, por ejemplo del humano, y fijarse en los que considera el conocimiento en cuanto tal. En ellos se verá cómo el santo Doctor insiste en estos elementos: presencia del objeto ante el sujeto y unidad de ambos. Por lo tanto, las nociones que entran en juego son la de sujeto y objeto, presencia de éste ante aquél y unidad de los dos; todas ellas esencialmente análogas. Se podría, pues, formular ya con estos elementos una definición del conocer como ésta: La unidad por presencia del uno al otro, es decir, por la aparición del objeto al sujeto; del sujeto que conoce al objeto conocido. Al recorrer los textos pertinentes se observa el cuidado y lucidez con que procede el santo en la purificación de la idea del conocimiento, partiendo de la propia experiencia, en sus diversos elementos esenciales, que se hallan en todas las clases de conocimientos de modos distintos, más o menos perfectamente, como acaece con nociones esencialmente análogas y que constituyen, por tanto, los grados de perfección del conocer. Conclusión del camino recorrido es el siguiente ensayo de definición—en el sentido amplio de este término—del conocer, según Santo Tomás: "Conocer es una manera de *ser*, donde se realiza, en grados diversos, según los casos, la unidad ontológica de un sujeto y de un objeto, por la presencia de éste a aquél en el aparecer del uno al otro.—*A. Fabrat.*

MATHIEU, V.: *Il "Fenomeno del Fenomeno" nell "Opus Postumum" di Kant.* Filosofía IX-I (Enero, 1958), 57-98.

El fenómeno del fenómeno es el objeto de la física como ciencia. En tanto que ciencia, la física organiza la percepción indirectamente a través de concepciones intelectuales, "inventadas". En este sentido la experiencia es una creación nuestra. La experiencia es el fin, no el medio. Tal es la afirmación de Fischer (*Kant*, Heidelberg 1899, II, 534): "las impresiones no provienen de la experiencia sino ésta de aquéllas". El *Opus Postumum*—que Fischer ignora voluntariamente—tiende a eliminar la necesidad de que la experiencia venga *presupuesta*. Nosotros no nos limitamos a aplicar las normas a *priori* de la razón (categorías) al dato, sino que a partir de ellas construímos estructuras inventadas que, no obstante, son son vacías, ya que han sido inventadas para estructurar y determinar el dato, subsisten "en favor de la experiencia". Con ellas hacemos la experiencia. Con todo, esto no significa que Kant pretenda afirmar la existencia de un conocimiento creador. Elaboramos, hacemos, pero siempre a partir de un material, con el cual hacemos la experiencia. Creación, sí, pero únicamente creación formal.—*R. Vidal Folch.*

BOSCO, N.: *L'orizzonte Storico del Pragmaticismo.* Filosofía, IX-I (Enero 1958), 40-56.

El título y la idea de una filosofía pragmática del conocimiento nació en las reuniones del "Club Metafísico". Cuando una ciencia cambia sus concepciones de un modo demasiado radical, urge una revisión gnoseológica general. En *Peirce*, la gnoseología pragmática aparece construída en dos dimensiones fundamentales: epistemológica una, lógica la otra. Del racionalismo cartesiano mantiene, traducida a términos más adecuados a la conciencia moderna, la exigencia de la cautela crítica y del rigor metodológico. Del realismo escocés adopta el propósito de aceptar y no destruir la inevitable asunción de nuestra vida cotidiana, dándole unos fundamentos menos atacables. De Kant retiene la corrección con que éste plantea el problema filosófico de la posibilidad del conocimiento. Nadie, ni Hume, ni mucho menos Kant, había roto la tradición de asumir la evidencia como criterio privilegiado de validez cognoscitiva. Peirce se muestra partidario de no poner impedimentos a la investigación, pero da a esta prescripción metodológica un sentido inequívocamente moral. Jamás el hombre deviene más plenamente humano, que cuando sirve sus análisis de verdad.—*R. Vidal Folch.*

MADDEN, E. H.: *Charles Peirce e la ricerca di un metodo.* Riv. Fil. XLIX (1958), 2-20.

La inducción es una *inversión* de la deducción estadística; y tanto en la inducción cualitativa (hipótesis), como en la cuantitativa (inversión deductiva) como en la empírica (simple enumeración), se da la misma estructura lógica. No se admite la inducción tradicional (sucesión, probabilidad y uniformidad de la naturaleza). La probabilidad hace imposible la inducción, la *constancia de la naturaleza* es falsa, confunde la inducción con la deducción, directamente no sirve para la inducción y es un principio vago. La inducción se justifica como inversión estadístico-deductiva, y como *autocorrección*, ya que sin postulados previos es empírica y provisoria. Hay dos tipos de inferencia amplificativa; inducción e hipótesis. En la inferencia inductiva inferimos la existencia de fenómenos *semejantes* a los que son base empírica de la inferencia. En la inferencia hipotética conocemos algo *diferente* de lo observado. La inducción procede del *caso* a la *regla*, y la hipótesis de la *regla* al *caso*; la inducción descubre *leyes;* la hipótesis *causas*. Pueden unirse, y la hipótesis *sugiere* lo que la inducción *verifica;* y se llegará a lo que sucede, que es infinitamente probable. La probabilidad es un número relativo: la proporción de casos de verificación. Esta proposición se aproximará a la *probabilidad-límite*, a medida de la extensión de la verificación. En resumen, la probabilidad es el cociente de dividir el número de sucesos por el número de ocasiones. Es difícil una serie sin fin con la sola determinación empírica de una proporción. Peirce no resuelve la dificultad con sola la *costumbre*. En el evento *individual* no cabe la probabilidad, que sólo es de los *conjuntos*. Tampoco es lícito hablar de probabilidad de las leyes científicas y de las hipótesis. Peirce rehuye el problema del control de la probabilidad. La frecuencia relativa es el núcleo de la probabilidad.—*J. M. Alejandro.*

REALE, GIOVANNI: *Max Wundt e una nuova riconstruzione della evoluzione della Metafisica aristotelica*, RivFilNeoscol 50 (1958), 238-261.

Muchas tentativas se han hecho para ordenar cronológicamente los escritos de Aristóteles. Jaeger pretende que Aristóteles evolucionó del platonismo al empirismo, y con este criterio ordena cronológicamente sus escritos. Hans von Arnim, Paul Gohlke, Emilio Oggioni y recientemente Max Wundt pretenden que Aristóteles evolucionó del empirismo al platonismo, y con este criterio ordenan sus libros cronológicamente. Zürcher advirtió que los pasajes empíricos y platónicos se hallaban vecinos y sumamente mezclados; y atribuyó los pasajes platónicos a Aristóteles, y los más empíricos a Teofrasto. Otros finalmente siguen leyendo a Aristóteles, en sentido sistemático unitario, como hasta ahora. Y esta posición es la única que parece aceptable a G. Reale. El cultivar tanto estos estudios cronológicos proviene de la poca estima que se tiene del valor especulativo de una doctrina. Se ha de tener como cosa cierta que una cosa es el sentido y valor de un sistema o doctrina, y otra el orden de su aparición. Lo primero puede subsistir sin lo segundo, aunque no se niegue que lo segundo puede ayudar a veces a explicar algunas menudencias del sentido de la doctrina.

Los criterios que hasta ahora se han tomado para la ordenación cronológica son subjetivos y aun falsos: porque en los libros, que unos señalan como más platonizantes, se hallan pasajes muy empíricos; y en los libros, que otros señalan como más empíricos, se hallan sin dificultad pasajes muy platónicos. La explicación se halla en la hipótesis sistemático-unitaria y realista. El sano realismo es tal, que basándose en la experiencia, sube hasta las esencias y a las causas; y una vez adquiridas las esencias y las causas, de ellas desciende *a priori* hasta las propiedades y hasta los hechos que de ellas puenan emanar.—*J. Hellín.*

GELLNER, E.: *Time and theory in social anthropology*. Mind, vol. LXVII, número 266 (abril, 1958), 182-202.

Recientemente los filósofos han discutido hasta qué punto es posible considerar la posibilidad de que un acontecimiento sea causado por otro posterior a él mismo. Consideramos de mayor importancia una cuestión, a nuestro juicio, mucho más obvia: hasta qué punto puede ser explicado por otros acontecimientos *anteriores*.

En este artículo se discute el tema central del libro le E. R. Leach, *Political Systems of Highland Burma*, subtitulado *A Study of Kachin Social Structure*. Se trata de determinadas consideraciones que Leach hace respecto a las conexiones existentes entre el pensamiento antropológico y la realidad por él investigada.

Si bien el argumento central de la obra de Leach me parece equivocado, no obstante creo que las conclusiones que de él se desprenden son acertadas. Lo correcto, a nuestro modo de ver, es que los antropólogos deberían prestar más atención al cambio y a la evidencia histórica.—*R. Vidal Foch.*

VIGONE, L.: *"Synopses metaphysicae" de Francis Hutcheson*. RivFilNeos, 49 (1957), 240-262.

Para caracterizar las épocas de la historia de la Filosofía, y en particular, la del iluminismo o empirismo, no basta hacer resaltar solamente los personajes más prominentes, sino que ayuda también el estudiar las otras figuras que viven de la tradición escolástica, ya sean estas personas católicas o protestantes. Uno de estos personajes es Hutcheson, quien publicó en 1742 sus *Synopses metaphysicae Ontologiam et Pneumatologiam complectentes*, y el mismo año la *Philosophiae Moralis Institutio compendiaria*. Por aquel tiempo Hume publicaba sus *Essays Moral and Political*, según parece inspirados en Hutcheson. Este es también autor de *Logicae compendium* y de *System of moral Philosophy*, que se publicaron el 1745, después de su muerte Vigone ha estudiado en un libro las ideas morales de Hutcheson, y este artículo lo dedica a su metafísica. En este artículo se da cuenta de lo mucho que Hutcheson retiene de la tradición escolástica, y de lo mucho que debe también al empirismo y a la filosofía del sentido común; y entiende por sentido común no una facultad especial y recóndita, sino el simple buen sentido de cualquier hombre. Este buen sentido es el que le hace aceptar el principio de causalidad, la existencia de Dios, y de la inmortalidad del alma. "Esta filosofía, concluye el autor, tiene todas las características de un antiintelectualis-

mo, aunque en la forma se respetan todavía los procedimietnos tradicionales, que dan su aval a la razón.—*J. Hellín.*

Löwit, A.: *L'"epoché" de Husserl et le doute de Descartes*. RevMetMor 62 (1957), 399-415.

Según Husserl, nadie ha estado más cerca que Descartes de la posesión (con su principio de la suspensión del juicio) del método capaz de conducir finalmente la filosofía a sus últimos fundamentos. Con todo, aunque tenía estos fundamentos al alcance de la mano, Descartes no los vió; no los vió porque no consiguió aplicar íntegramente el principio de la *epokhé* y suspender realmente la creencia respecto de todo lo que no concebía clara y distintamente: para llegar a la tierra de promisión de la filosofía, el gesto cartesiano ha de ser radicalizado. Qué significa esta radicalización cuya posibilidad parece aquí, tan difícil de concebir, es lo que vamos a preguntarnos confrontando la duda cartesiana con la *epokhé* de H.

La radicalización, en Husserl, del gesto cartesiano, consiste ante todo en una radicalización del problema del conocimiento. La reducción al yo pensante pone en duda, según Husserl, no solamente la certeza del conocimiento, sino ante todo su sentido: la primera tarea que se impone no es la de demostrar que un mundo "fuera de mí" corresponde al mundo tal cual es concebido "en mi entendimiento", sino la de esclarecer el sentido y el modo de ser de este mundo "en mi entendimiento". Descartes confundiendo los dos problemas, buscaba cómo salir de la *epokhé* en vez de permanecer en ella, y así no ha examinado suficientemente su "interior". Si, en efecto, manteniéndose en la *epokhé* hubiese llevado más lejos la explicación de su conciencia y de sus posibilidades, habría visto, según Husserl, que el designio de demostrar un mundo fuera de mí es un "absurdo": habría hallado, "en su interior", no la mera "imagen" del mundo, sino el mundo mismo. Pues la conciencia cuya puerta de entrada se abre por la *epokhé* verdaderamente radical, no es únicamente el lugar del conocimiento: es el lugar y la fuente del ser. Hasta aquí el texto del artículo de Löwit.

Uno se pregunta con qué derecho y consecuencia admite Husserl que pueda desarrollarse la vida psíquica de "otros yo", fuera de su conciencia: como se pregunta uno también con qué derecho no pone junto a los hechos "espontáneos" el hecho espontáneo de que él hace una reducción... Como éstas, otras dudas nos aparecen en el artículo reseñado en estas líneas.—*J. Roig Gironella.*

Husserl, E.: *Postface à mes idées directrices pour une phénoménologie pure*. Traduction et notes de L. Kelkel. RevMetMor 62 (1957), 369-398.

La "Revue de Métaphysique et de Morale" dedica todo un fascículo a E. Husserl, encabezado por la traducción y comentarios de este escrito de Husserl por L. Kelkel. Nos advierte que el *Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phänomenologie* fué escrito por su autor treinta años después de las *Logische Untersuchungen*. Su fin es replicar a las objecciones que se le han opuesto; y también prevenir a sus seguidores contra las malas interpretaciones que podían dar a sus *Ideen*: "Este texto constituye, pues, en cierto modo, el *manifiesto* de la fenomenología transcendental: el tono patético de ciertos pasajes, la decepción y la amargura expresadas ante las equivocaciones y las críticas nos lo confirman".

De carácter marcadamente idealista, hace notar E. Husserl que su idealismo no es el clásico que se oponía al realismo; ambos a dos los rechaza él. Su idealismo es transcendental. Rechaza, pues, también la interpretación de Heidegger, que acusa de antropologismo o psicologismo transcendental, en vez de ser "subjetividad transcendental".

Por su reducción excluye todos los juicios predicativos, como también el ámbito de las ciencias positivas y de la psicología. No es, pues, la duda cartesiana (aunque se inspira en ella), pues Descartes podía dudar de tal o cual zona experimental y preguntarse si era o no verdadera, pero quedaba dentro del "naturalismo"; Husserl no duda del conjunto del mundo, ni de nuestra experiencia, pero lo considera derivado del ámbito del subjetivismo transcendental que tiene por fundante u original: "el mundo no existe para mí y no es lo que es para mí más que en la medida en que adquiere sentido y valor verificándose a partir de mi propia vida pura, y de la vida de los otros que, se revelan en la mía". Yo soy el "yo trascendental: posición absoluta que significa: lo que me es dado previamente, lo que es para mí válido como existente pura

y simplemente, no es el mundo ,sino ya es mi yo, dato exclusivo—salido de mi nueva actitud—mi yo dado puramente como existente en sí, experimentando en sí el mundo, verificándolo y así sucesivamente"; "De esta reflexión nace, si uno se alista definitivamente a ella y sin temor, el idealismo fenomenológico transcendental, que es diametralmente opuesto a todo idealismo psicologista".—*J. Roig Gironella.*

BEDNARSKI, J.: *La réduction husserlienne.* RevMetMor 62 (1957), 416-435.

Los diferentes caminos de acceso a la reducción nos revelan la lucha encarnizada de Husserl para introducir la fenomenología. En efecto, Husserl empeiza constantemente durante toda su vida, y desde diferentes puntos de vista, el procedimiento de iniciar la reducción, sin conseguir con ello resultados decisivos. Las múltiples orientaciones concebidas no presentan más que una posibilidad, sin que ninguna de ellas ni todas consideradas en su conjunto puedan abrir la vía hacia la inmanencia de la conciencia de manera que convenzan al mismo autor de la fenomenología.

La introducción en la fenomenología halla necesariamente dificultades debidas a la posibilidad natural del hombre. Dado que la reducción consiste en la conversión del sujeto sobre sí mismo para esclarecer el origen del mundo, se sigue de ahí que este sujeto ha de estar liberado de la tematización de las cosas que se imponen para aislar una dimensión auténtica de la conciencia, que rebase el plano de la naturaleza.

Ahora bien, mientras vivimos al nivel de la actitud natural, no disponemos de medios que puedan elevarnos a una dimensión que rebase el mundo. El fenomenólogo, sumergido en esta actitud es incapaz de rebasar la dimensión mundana para llegar a la dimensión fenomenológica, y alcanzar la significación originaria del mundo. Todo ensayo para realizar la reducción a este nivel sólo proporciona razones aproximativas. A esta luz la reducción definitiva no es realizable. Los fracasos husserlianos hallan así su explicación.

Con todo, cuando Husserl llega a ver la necesidad de la reducción y la realiza, procede por una especie de irrupción en la vida inmanente: venciendo el yo humano y su vida psíquica, descubre en la mirada intuitiva desinteresada, en la reflexión fenomenológica, las posibilidades transcendentales. En este descubrimiento radica la justificación de la reducción. La necesidad de la reducción está, pues, motivada por el desvelamiento de los factores que de su parte la presuponen.

Los diferentes "motivos" de acceso a la reducción no llegan más que a preparar una ascética correspondiente, para hacer tambalear el crédito que damos a las cosas, sin poder, no obstante, rebasarlas.—*J. Roig Gironella.*

DERISI, O. N., *La interioridad objetiva de M. F. Sciacca.* GiordiMet 12 (1957), 15-30.

No queriendo Derisi limitarse a los estrechos límites de una nota bibliográfica, hace una crítica algo extensa del libro de Sciacca: *Interioridad objetiva.* Divide su artículo en dos partes. Expone en la primera la tesis de Sciaca, que es al mismo tiempo agustiniana, y en la segunda establece la comparación entre ella y la tesis tomista. La conciencia es punto de partida de la Filosofía, pues sólo ella tiene conciencia del problema; pero la conciencia es algo más que simple conciencia. No puede ser pura inmanencia ya que en su misma interioridad descubre la presencia o "develación" del ser. Su interioridad, por tanto, es objetiva. La misma conciencia es una "develación" de su propio ser, de un ser dueño de su actividad. Es decir, la conciencia se logra sólo en la intuición del ser. Como puro aparecer fenoménico sería absurda. En esta intuición se "devela" el ser en sí, sin límites, que rebasa el ser finito del concepto. La conciencia intuye al ser como algo distinto a ella, manifestándose en sí como participación del ser transcendente. Por este abrirse la conciencia al ser de Dios implica y demuestra su existencia. ¿Cuál es la divergencia entre idea y concepto? Aquella es la intuición del ser en sí, consustancial y constitutiva del espíritu. Concepto es la aprehensión sensorial del ser material en su aspecto finito y limitado de ser. Idea de ser y concepto no tienen sucesión temporal. La primera es *natura prius,* que la segunda. El error de la gnoseología kantiana está en establecer el análisis del concepto sin intervención de la idea. La solución de las formas transcendentales está, por lo tanto, prejuzgada. Por esto el empirismo y racionalismo llegan a la pura inmanencia subjetiva. El criticismo deforma la idea de ser. La solución tomista a todo este problema sería: todo ser en la medida de su inmaterialidad es capaz de conocer y dar exis-

tencia, en su propia inmanencia, a otro ser trascendente en cuanto que es otro u objeto y a la vez de ser aprehendido como objeto. Para Sciacca el espíritu siempre implica transcendencia y constituye al mismo ser en sujeto cognoscente y en objeto conocido en acto o en "ser consciente de sí". Queda de manifiesto así la convergencia sustancial de los dos sistemas en un realismo espiritualista. Pero según el tomismo, el ser no es "develado" por intuición, sino por abstracción de lo sensible. La inteligencia capta el ser directa e inmediatamente a través de las cosas. Sciacca sostiene que lo que constituye al espíritu es la intuición del ser. Esta es *natura prius* a toda aprehensión. Rechaza Derisi esta posición manteniendo como previa a la intuición del ser la aprehensión sensible. Para el tomismo sólo hay concepto propio del ser o esencia de los seres materiales y analógico del ser infinito. Para Sciacca la inteligencia tiene idea propia y clara del ser en sí.—*S. Gómez Nogales.*

PIRES, CELESTINO.: *O finalismo realista de J. Maréchal.* RevPort-Fil. XIII, 2 (1957), 125-157.

El intento de Maréchal es establecer la necesidad absoluta de la afirmación objetiva, trazando las líneas generales de una teoría del conocimiento, según Santo Tomás, secundariamente, confrontar el tomismo con el kantismo no histórico para mostrar los puntos de contacto y las divergencias. Maréchal admite dos maneras, igualmente legítimas, de reivindicar los derechos del realismo contra el agnosticismo kantiano: demostrar que el realismo metafísico, basado en la evidencia de la afirmación ontológica, satisface las exigencias más radicales de la crítica; o también que el "objeto fenomenal" y el método transcendental de análisis incluyen la "afirmación implícita de un verdadero objeto metafísico".

El primer acto de conocimiento es puesto por la inteligencia en virtud del dinamismo natural que la constituye. La suprema unidad especulativa no puede ser la unidad del ser predicamental, cuantitativo: el poder de afirmar de la inteligencia se extiende más allá de toda representación finita. En el dominio metafísico ningún objeto satisface la capacidad intensiva de la inteligencia; solamente el ser absolutamente ilimitado la podrá saciar. Y, por consiguiente, la forma que expresa la amplitud objetiva de la inteligencia no puede ser sino la forma abstracta y analógica del ser transcendental. Lo que significa, por lo menos, la ilimitación extensiva de la inteligencia. Pero por encima de esta infinitud horizontal que todavía no es plenamente saciativa, nuestro espíritu anhela poseer intuitivamente al ser principio de los seres. El conocimiento abstracto y analógico de Dios le parece todavía imperfecto y limitado. Así, pues, el fin último y saciador de nuestro espíritu es Dios intuitivamente poseído. Lo cual implica, inmediatamente, la "posibilidad en sí" del fin sobrenatural; una tendencia real, natural, para un fin considerado imposible en sí, sería tendencia para la nada, suicidio del ser, contradicción lógica. Pero la "posibilidad en sí" de la visión intuitiva trae como consecuencia la existencia, al menos posible, de las causas objetivas que la hacen realizable; lo que incluye la existencia de Dios. ¿Síguese de aquí necesariamente la consecución del fin sobrenatural? De ningún modo. La posibilidad próxima de la visión intuitiva depende de la decisión soberanamente libre de Dios.

Tal es la primera manera de legitimar la objetividad del conocimiento, según Marechal, expuesto y criticado por Pires.—*N. González Caminero.*

WETTER, G. A.: *A Filosofía soviética depois da morte de Stalin.* RevPortFil 14 (1958), 306-326.

El clima filosófico de la Unión Soviética ha cambiado notablemente después de la muerte de Stalin. Los filósofos soviéticos se han hecho más valientes, y por lo mismo, sus investigaciones son más interesantes y animadas. Con relación a la filosofía y a la ciencia occidentales mantienen una actitud más positiva. Algunas posiciones más extremas en la refutación de la llamada ciencia burguesa han desaparecido. Hemos, sin embargo, de advertir que fundamentalmente nada ha cambiado. El materialismo dialéctico continúa siendo, lo mismo que antes, la norma suprema, aun en el campo científico. Todas las llamadas "discusiones libres" deben mantenerse fundamentalmente dentro de los límites del marxismo-leninismo. Por eso vemos que aun los filósofos que se mantienen en la oposición a la orientación oficial, ni por sueño piensan en introducir modificación alguna en los fundamentos del materialismo dialéctico. De la misma

manera los científicos que se oponen a las doctrinas filosóficas de carácter primitivo lo hacen solamente para defender más eficazmente el dominio del materialismo dialéctico sobre la ciencia. La oposición fundamental entre la ciencia burguesa—reaccionaria—y las ciencias soviéticas—más progresivas—, continúa de la misma manera, a pesar de haberse adoptado una actitud más prudente frente a las ciencias burguesas.

Todo esto tiene gran importancia en los momentos actuales, que se desarrollan bajo el signo de la "coexistencia". Es evidente que las autoridades soviéticas de ninguna manera piensan en extender el principio de la coexistencia al campo ideológico; extensión que fué expresamente excluída por Khruscev en el XX Congreso del Partido. *I. González.*

LITERATURA FILOSOFICA ESPAÑOLA E HISPANO-AMERICANA

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Obras y estudios generales.

1 **Beneyto Pérez** (Juan): Historia de las doctrinas políticas (3.ª edición), M., Aguilar, 1958, 496 pp.
2 **Brennan** (Edward): Historia de la Psicología. Trad. de E. Villacorta. M., Javier Morata, 1958, 328 pp.
3 **Derisi** (Octavio Nicolás): Tres nuevas Historias de la Filosofía [las de G. Fraile, J. Hirschberger y A. González Alvarez]. Sapientia 12 (1957), 122-28.
4 **Domínguez** (Dionisio): Historia de la Filosofía (8.ª edic.), Santander, Sal Terrae, 1958, 577 pp.
5 **Gómez Arboleya** (Enrique): Historia de la estructura y del pensamiento social. I. Hasta finales del siglo XVIII. M., Inst. de Estudios Políticos, 1957, XV-601 pp.
6 **Iriarte** (Joaquín): Pensares y pensadores. M., Edic., Fax, 1958, XIII-409 pp.
7 **Marías** (Julián): Historia de la Filosofía. Pról. de X. Zubiri. (10.ª edición). M., Rev. de Occidente, 1958, XXXVI-463 pp.

Edad Antigua.

[Oriente]
8 **Esteller** (A., S. J.): El nuevo texto crítico del Rigveda. Espíritu, 7 (1958), 84-87.
9 **Farias** (Herbert, S. J.): La transmigración de las almas. (Nota sobre filosofía india). Espíritu, 7 (1958), 169-75.
10 **Kramskoi** (Miguel): Confucio. Barc., Edic. G. P., 1957, 64 pp.

[Grecia y Roma]
11 **Camón Aznar** (José): La estética griega en su relación con el tiempo. RevIdEst, 16 (1958), 3-16.
12 **Capelle** (Wilhelm): Historia de la Filosofía Griega. Trad. de E. Lledó. M., Gredos, 1958, 587 pp.
13 **Chevalier** (Jacques): Historia del pensamiento. I. El pensamiento antiguo. Trad. y pról. por J. A. Miguez, M. Aguilar (1958), XXXII-708 pp.
14 **Cordero Obejero** (María Josefa): Notas sociales de la vida griega. La fiesta helénica y su significación social. RevIntSoc, 16 (1958), 57-70.
15 **Fontán** (Antonio): Artes ad humanitatem. Ideales del hombre y de la cultura en tiempos de Cicerón. M., Edic. Rialp, 1957, 91 pp.
16 **Láscaris Comneno** (Constantino): La libertad en Grecia. Semanas Españolas de Fil., t. 2 (1957), 117-26.

[Presocráticos]
17 **Montero** (Fernando): El pensar en la doctrina de Parménides. RevFil, 17 (1958), 349-61.
18 **Mayor** (Domingo, S. J.): Problemas sobre Anaxágoras. ¿De dónde sus fallos? PENSAMIENTO, 14 (1958), 191-200.

[Sócrates]
19 **Jenofonte**: Apología de Sócrates. Barc., Bosch, 1957, 34 pp.
20 **Rodríguez Brasa** (S.): En torno a la apología de Sócrates, de Jenofonte. Salamanca, Colegio de San Estanislao, 1958, 120 pp.

21 **Serrano Serrano** (José María): Sócrates en la "Apología de Sócrates por Jenofonte". Trad. y comentarios filosóficos. Salamanca, Ateneo Salmantino, 1957, 57 pp.

22 **Raffo Magnasco** (Benito R.): La filosofía moral en el cinismo. Sapientia, 13 (1958), 21-35.

[Platón]

23 **Platón:** Pensamientos. Selección de A. C. Gavaldá. Barc., Librería Sintes, 1957, 80 pp.

24 — — Menón. Edic. bilingüe, preparada por A. Ruiz Elvira. M., Inst. de Estudios Políticos, 1958, LVII-67 p.

25 **Laín Entralgo** (Pedro): Reflexiones sobre lo puro y la pureza a la luz de Platón. CuadHisp, 34 (1958), 12-22.

26 **Lledó Iñigo** (Emilio): La estructura dialéctica del Eutifron platónico. RevFil, 17 (1958), 363-93.

[Aristóteles]

27 **Cencillo** (Luis): Hyle. Origen, concepto y funciones de la materia en el Corpus Aristotelicum. M., C. S. I. C, Inst. "Luis Vives", 1958, 197 pp.

28 **Gómez Robledo** (Antonio): The concept of wisdom in Aristotle. Philosophy Today, 2 (1958), 189-95.

29 **Roig Gironella** (Juan, S. J.): El objeto de la Metafísica según Aristóteles. Espíritu, 7 (1958), 27-34.

[Postaristotélicos]

30 **Epicteto:** Pláticas, recopiladas por Arriano. Libro I. Vol. I. Trad. de P. Jordán de Urries y Azara. Bar., Alma Mater, 1958. CVII-143 pp.

31 **Plutarco:** Vidas Paralelas: Demóstenes-Cicerón-Demetrio-Antonio (3.ª edic.). M., Espasa Calpe, 1957, 170 pp.

Cristianismo y filosofía patrística.

[Fil. cristiana]

32 **Bonafede** (Giulio): Cristianismo y Filosofía. Crisis 5, (1958), 115-20.

33 **Fernández-Galiano** (Antonio): El logos heracliteo y el concepto cristiano de ley eterna. Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid, 2 (1958), 145-52.

34 **Nedoncelle** (Maurice): ¿Existe una filosofía cristiana? Trad. de T. L. V. Andorra, Casal i Vall, 1958, 158 pp.

35 **Sily** (J., S. J.): Los Padres y la racionalización de las creencias. CyF, 14 (1958), 269-77.

36 **Vergara** (José): La teología del Espíritu Santo en Mario Victorino. Explicación teológico-filosófica. EcclesXaver, 6 (1956), 35-125.

[S. Agustín]

37 **Agustín** (San): Obras. Tomos XV, XVI y XVII. M., B. A. C., 3 vols., 1957-58.

38 — — Ideario (3.ª edic.). M., Espasa Calpe, 1957, 225 pp.

39 **Alcorta** (José Ignacio): El conocimiento divino según San Agustín. Vía afirmativa. Augustinus, 3 (1958), 309-21.

40 **Armas** (Gregorio). Hacia una ética agustiniana del hogar. Augustinus, 3 (1958), 461-77.

41 **Bravo** (Bernardo): Angustia y gozo en el hombre. Aportación al estudio de la antropología agustiniana. M., Edic. Fax, 1957, 210 pp.

42 **Caba** (Pedro): La filosofía del conocimiento en San Agustín. Augustinus. 3 (1958). 215-20,

43 **Capánaga** (Victorino): Estudios sobre "La Ciudad de Dios", Augustinus, 2 (1957), 101-104.

44 — — Conocimiento y espíritu según San Agustín, Augustinus. 3 (1958), 177-91.

45 — — La interioridad agustiniana, Augustinus. 3 (1958). 13-26,

46 **Caturelli** (Alberto): La teología agustiniana de la historia y el mundo actual. Augustinus, 3 (1958), 435-59.

47 **Cilleruelo** (Lope): San Agustín, genio de Europa. Religión y Cultura, 3 (1958), 555-77.

48 **Flórez** (Ramiro): La ceguera humana en el conocimiento de Dios según San Agustín. Augustinus, 3 (1958), 291-301.
49 **Frutos** (Eugenio): San Agustín el hombre y sus ideas sobre el hombre. Religión y Cultura, 3 (1958), 362-86.
50 **González** (Leonardo): El milagro en San Agustín dentro del marco de la providencia. RelCul, 2 (1957), 241-61.
51 **Joseph-Arthur** (S.): El estilo de San Agustín en las "Confesiones". El vocabulario y la frase. Augustinus, 2 (1957), 31-48; 3 (1958), 503-28.
52 **Lumbreras** (O. P.): Ethica situationis et doctrina Aquinatis. Ang, 35 (1958), 139-58.
53 **Muñoz Alonso** (Adolfo): Intellectum valde ama. Augustinus, 3 (1958), 171-76.
54 **Muñoz Vega** (Pablo, S. J.): La existencia, su alternativa y su misterio en la síntesis de San Agustín, Greg. 39 (1958) 525-47.
55 **Oltra** (Miguel): Cómo se conoce la revelación sobrenatural según San Agustín. Augustinus, 3 (1958), 281-89.
56 **Quiles** (Ismael): Para una interpretación integral de la "Iluminación agustiniana". Augustinus, 3 (1958, 255-68.
57 **Rey Altuna** (Luis): La actitud estimativa de lo bello en San Agustín. Augustinus, 3 (1958) 351-58.
58 **Svoboda** (Karel): La estética de San Agustín y sus fuentes. Traducción y prólogo de L. Rey Altuna. M., Augustinus, 1958, 350 pp.

Edad Media.

[Temas generales] 59 **Bagué** (Enrique) y **Petit** (Jean): La baja Edad Media. Barc., Seix y Barral, 1956, 412 pp.
60 **Carrasquilla** (Rafael María): Sobre la barbarie del lenguaje escolástico. RevColNSRos, n. 445 (1958), 17-50.
61 **Dempf** (Alois): La concepción del mundo en la Edad Media. Traducción de J. Pérez Riesco. M., Gredos, 1958, 234 pp.
62 — — Metafísica de la Edad Media. Trad. de J. Pérez Riesco. M., Gredos, 1957, 290 pp.
63 — — Etica de la Edad Media. Trad. de J. Pérez Riesco. M., Gredos, 1958, 205 pp.
64 **Gilson** (Etienne): La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV. Trad. de A. Pacios y S. Caballero Sánchez, 2 vols., M., Gredos, 1958, 976 pp.
65 **Quiles** (Ismael, S. I.): Contribución a la historiografía de la escolástica medieval de los siglos XVII y XVIII. CyF, 14 (1958), 255-65.

[Arabes] 66 **Alonso Alonso** (Manuel, S. J.): La "Al-annyya" de Avicena y el problema de la esencia y la existencia. (Fuentes literarias.) PENSAMIENTO, 14 (1958), 311-45.

[Sto. Tomás] 67 **Alcorta** (José Ignacio): La spontanéité de la connaissance théorique et pratique selon St. Thomas. GiordiMet, 13 (1958), 761-65.
68 **Carranza Lamas** (Luis): La metafísica de la causalidad en Santo Tomás. Xenium, 2 (1958), 49-52.
69 **Cuervo** (Manuel, O. P.): La transubstanciación según Santo Tomás y las nuevas teorías físicas. CT, 84 (1957), 283-344.
70 **Derisi** (Octavio Nicolás): La comunicación con el ser según Santo Tomás de Aquino. Sapientia, 13 (1958), 142-45.

[Escoto] 71 **Oromí** (Miguel): Duns Escoto y el objeto de la Metafísica. RevFil, 17 (1958), 395-435.

[P. J. Olivi] 72 **Pérez Argos** (Baltasar, S. J.): La teoría de la "simpatía de las facultades" en la noética de Pedro Juan Olivi. PENSAMIENTO, 14 (1958), 201-15.

[N. de Cusa] 73 **Volkmann-Schluck** (Karl-Heinz): La filosofía de Nicolás de Cusa.

Una forma previa de la metafísica moderna. RevFil, 17 (1958), 437-58.

Edad Moderna.

[Ss. XVI-XVIII] 74 **Maquiavelo** (Nicolás): Pensamientos. Selección de A. C. Gavaldá. Barc., Librería Sintes, 1957, 80 pp.

75 **Hourton P.** (Jorge): Cuatro libros sobre Pascal. Sapientia, 13 (1958), 195-99.

76 **Gallego Iriarte** (Saturnino, Eulogio): La teología de la educación en San Juan Bautista de La Salle. M., Bruño, 1958, 294 pp.

[Kant] 77 **Kant:** Crítica del juicio. Trad. de M. García Morente, 2 vols., M., Rehyma, 1958.

78 — — Lo bello y lo sublime. La paz perpetua (3.ª edic.). M., Espasa Calpe, 1958, 159 pp.

[Hegel] 79 **Market** (Oswaldo): La "Introducción" a las "Lecciones sobre la Historia de la Filosofía" de Hegel. RevFil, 17 (1958), 71-74.

[S. XIX] 80 **Marías** (Julián): Las generaciones en Federico Schlegel. Insula, n. 145 (1958), 5.

81 **Calvez** (Jean-Yves): El pensamiento de Carlos Marx. Trad. de F. Trapero. M., Taurus, 1958, 599 pp.

82 **Storni** (F., S. J.): Las contradicciones internas del marxismo. Presentación del libro de Jean Ives Calvez. CyF, 14 (1958), 73-82.

83 **Rof Carballo** (Juan): El problema del seductor en Kierkegaard, Proust y Rilke. CuadHisp, 35 (1958), 5-30.

84 **Renzo Perotto** (Alberto): Rosmini y la inmortalidad del alma en el libro quinto de la Psicología. EstFil, 7 (1958), 55-99.

85 **Voltes** (Pedro): Crisis y renacimiento de la doctrina de Ranke. RevEstPol, n. 97 (1958), 97-128.

86 **Eucken** (Rudolf Christoph): Obras escogidas: Los grandes pensadores: su teoría en la vida. La vida: su valor y su significación. El hombre y el mundo. Recuerdos de mi vida. Trad. de F. Ballvé y otros. Prólogo de J. Zaragüeta. M., Aguilar, 1957, 1241 pp.

[Dilthey] 87 **Díaz de Cerio** (Francisco): Concepto de metafísica en W. Dilthey. PENSAMIENTO, 14 (1958), 75-83.

89 — — La vida como "Garantía" en la filosofía de W. Dilthey. PENSAMIENTO, 14 (1958), 453-74.

89 — — W. Dilthey contra la filosofía de la historia. Greg, 39 (1958), 597-610.

90 — — El positivismo de W. Dilthey (1833-1911). Convivium, n. 4 (1957), 69-94.

91 — —El relativismo de W. Dilthey. Crisis, 5 (1958), 5-19.

Contemporáneos y corrientes actuales.

[S. XX. Temas generales] 92 **Berle** (Adolf, A.): La revolución capitalista del siglo XX. Traducción de E. Molt. Pol. Barc., Vergara, 1958, 175 pp.

93 **Bréhier** (Emile): Los temas actuales de la Filosofía. Trad. de F. Pérez. M., Taurus, 1958, 77 pp.

94 **Caturelli** (Alberto): El ser moral en la metafísica del espiritualismo cristiano. Xenium, 2 (1958), 53-56.

95 **Fiorito** (M. A., S. J.): Para una filosofía y teología actuales. CyF, 14 (1958), 279-310.

96 **Leibholz** (Gerhard): Pueblo, nación y estado en el siglo XX. Rev EstPol, n. 100 (1958), 21-47.

[Tendencias filosóficas] 97 El existencialismo. Crítica filosófica. Trad. de J. Cobos. M., Escelicer, 1958, 186 pp.

98 **Benítez Claros** (Rafael): Existencialismo y picaresca. M., Ateneo, 1958, 38 pp.

99 **Prini** (Pietro): Existencialismo. Trad. de C. Matons Rossi. Barc., Luis Miracle, 1957, 174 pp.

100 **Quiles** (Ismael): Más allá del existencialismo (Filosofía insistencial). Una filosofía del ser y dignidad del hombre. Barc., Miracle, 1958, 198 pp.

101 **Carreras Artau** (Joaquín): Fenomenología y Filosofía. Crisis, 5 (1958), 121-24.

102 **Cruz Hernández** (Miguel): La doctrina de la intencionalidad en la fenomenología. Salamanca, Universidad, 1958, 116 pp.

103 **Ruiz Cuevas** (Juan J.): Estudios sobre el neoespiritualismo. Rev Fil, 17 (1958), 79-84.

104 **Herrero** (Javier): Neo-positivismo: filosofía de masas. RevFil, 17 (1958), 253-65.

[Fil. regionales] 105 **Washington Vita** (Luis): La filosofía actual en el Brasil. Rev. de Fil. de la Univ. de Costa Rica, 1 (1958), 223-29.

106 **Krusé** (Cornelius): Tendencias actuales de la filosofía en los Estados Unidos y Canadá. Rev. de Fil. de la Univ. de Costa Rica, 1 (1958), 201-06.

107 **Ayer** (A. J.) y otros: La revolución en Filosofía. Introd. de G. Ryle. M., Rev. de Occidente, 1958, 153 pp. [Ensayo sobre filosofía anglosajona reciente.]

108 **Radbruch** (Gustav): El espíritu del derecho inglés. Trad. de F. Vela. M., Rev. de Occidente, 1958, 118 pp.

109 **Conde Obregón** (Ramón): La filosofía india contemporánea. Convivium, n. 4 (1957), 136-43.

110 **Federici Casa** (Carlo): Contribución italiana a la estructuración del concepto de número, RevColNSRos. nn, 447-48 (1958). 171-79,

111 **Berdiaeff** (Nicolás): Orígenes y espíritu del comunismo ruso. Traducción de F. Sabaté. Valencia, Fomento de Cultura, 1958, 274 pp.

112 **Elías de Tejada** (Francisco): A ciência e a filosofia do direito na Suécia. RevPortFil, 14 (1958), 250-75.

[Autores] 113 **Cavero** (Ignacio): El nuevo espíritu científico de Gastón Bachelard. RevFil, 17 (1958), 267-82.

114 **Guy** (Alain): Georges Bastides, filósofo de la conversión y del valor. Crisis, 5 (1958), 229-32.

115 **Hayen** (André, S. J.): Un texte inédit du P. Maréchal, S. J. "L' action" de Maurice Blondel. Convivium, n. 4 (1957), 3-41.

116 El naturalismo desesperado de A. Camus, premio Nobel de Literatura. Espíritu, 7 (1958), 50-55.

[Camus] 117 **Delgado** (Feliciano, S. J.): Pensamiento y estilo de Albert Camus: I. Pensamiento. RazFe, 157 (1958), 151-72.

118 **Peydro** (Miguel): Albert Camus y la perspectiva permanente de la moral. M., 1958, 32 pp.

119 **Turienzo** (Saturnino A., O. S. A.): Albert Camus ante el problema del hombre. Religión y Cultura, 3 (1958), 387-418.

120 **García Jiménez** (Francisco): Algunos aspectos educativos del concepto de experiencia en Dewey. RevEspPed, 16 (1958), 75-84.

[Freud] 121 **Durán Vélez** (Jorge). Lenormand y el freudismo. RevColNSRos, nn. 447-48 (1958), 34-38.

122 **Rallo Romero** (José): Freud y la medicina. RevPsGenApl, 12 (1957), 171-76.

123 **Ricaurte** (José Eusebio, Mons.): Freud. RevColNSRos, n. 446 (1958), 19-31.

[N. Hartmann] 124 **Aragó Mitjans** (Joaquín M., S. J.): Presupuestos históricos de la filosofía de Nikolai Hartmann: la supremacía del ser sobre el logos. PENSAMIENTO, 14 (1958), 5-27.

125 — — La estructura de nuestro entendimiento como raíz de lo irracional, y la total exclusión de Dios en la ontología de Nikolai Hartmann. PENSAMIENTO, 14 (1958), 159-90.

[Heidegger]
126 **Heidegger** (Martín): Sobre la cuestión del ser. Trad. de G. Bleiberg. M., Rev. de Occidente, 1958, 77 pp.
127 — — La cosa. Trad. de V. Sánchez de Zavala. CuadHisp, 33 (1958), 133-58.
128 **Camón Aznar** (José): El tiempo en Heidegger y su versión artística. CuadHisp, 33 (1958), 5-18.
129 **Casares** (Angel Jorge): Sobre una valoración del pensamiento de Heidegger. Universidad, Santa Fe, Arg., n. 33 (1956), 155-71.
130 **Colomer** (Eusebio, S. J.): Martín Heidegger y las diversas interpretaciones de su Filosofía. Espíritu, 7 (1958), 158-68.
131 **Uscatescu** (George): El humanismo de Martín Heidegger. RevFil, 17 (1958), 459-69.

[Jaspers]
132 **Jaspers** (Karl): Filosofía de la existencia. Trad. y prólogo de L. Rodríguez Aranda. M., Aguilar, 1958, 141 pp.
133 — — La bomba atómica y el futuro del hombre Trad. de L. Castro. M., Taurus, 1958, 33 pp.
134 **Andrés** (Mateo, S. J.): Tiempo y ser humano en la filosofía de L. Lavelle. CyF, 14 (1958), 39-71.
135 **Vila Selma** (José): La libertad de la inteligencia y el pensamiento de André Malraux. CuadHisp, 35 (1958), 199-209.

[Marcel]
136 **Flórez** (Ramiro): La ambigüedad humana en el teatro de G. Marcel. Religión y Cultura, 4 (1959), 24-41
137 **Peccorini Letona** (Francisco, S. J.): Objetividad y problema en G. Marcel. PENSAMIENTO, 14 (1958), 45-63.
138 — — La intelección en Gabriel Marcel. PENSAMIENTO, 14 (1958), 411-52.
139 — — Gabriel Marcel y la ética de la situación. Crisis, 5 (1958), 165-89.
140 **Passeri-Pignoni** (Vera) El pensamiento filosófico de Luis Pirandello. Crisis, 5 (1958), 191-211.
141 **Ellenberger** (Henry): La vida y la obra de Hermann Rorschach (1884-1922). RevPsGenApl, 13 (1958), 561-613.
142 **Caturelli** (Alberto): Existencia y realidad en la metafísica sciaquiana. Sapientia, 13 (1958), 278-82.
143 **Drudis Baldrich** (Raimundo): Consideraciones en torno a la obra de Wittgenstein. RevFil, 17 (1958), 283-86.

FILOSOFÍA ESPAÑOLA

[Edad Antigua]
144 **García Borrón** (Juan C.): El senequismo en el teatro de Lucio Anneo Séneca. RevFil, 17 (1958), 65-70.
145 **Lacroix** (Benito M.): La importancia de Orosio. Augustinus, 2 (1957), 5-14.
146 **Paciano** (San): Obras. Edic. crítica y trad. de L. Rubio Fernández. Bar., Universidad, Fac. de Fil. y Letras, 1958, 188 pp.

[Edad Media]
147 **García Gallo** (Alfonso): El hombre y la tierra en la Edad Media leonesa (el prestimonio agrario). Rev. de la Fac. de Derecho de la Univ. de Madrid, 1 (1957), 319-72.
148 **Marsal y Marcé** (José María): De los alimentos. Las Partidas de Alfonso X el Sabio de Castilla [temas ético-jurídicos implicados]. RevColNSRos, n. 446 (1958), 81-95.
149 **García Gómez** (Emilio): Las jaryas mozárabes y los judíos de Al-Andalus. M., 1957, 66 pp.
150 **Cruz-Hernández** (Miguel): El pensamiento de Averroes y la posibilidad del nacimiento de la ciencia moderna. Crisis, 5 (1958), 353-57.

[Lull]
151 Estado actual de los trabajos de la edición crítica de las Opera Omnia Latina del Beato Ramón Llull. Estudios Lulianos, 2 (1958), 242-43.
152 **Andrés de Palma de Mallorca** (O. F. M. Cap.): Nuevos documen-

tos lulianos de los siglos XIII y XIV. Estudios Lulianos, 2 (1958), 323-24.

153 **Antón** (Enrique de): La actualidad de Raimundo Lulio. RevFil, 17 (1958), 55-63.

154 **Bauzá Bauzá** (Rafael): Doctrinas jurídicas internacionales de Ramón Llull. Estudios Lulianos, 2 (1958), 157-74.

155 **Garcías Palou** (S.): ¿Fué Ramón Llull el primero en usar las expresiones "teología positiva" y "teólogo positivo"? Estudios Lulianos, 2 (1958), 187-96.

156 — — Indole científica del saber teológico, según el Beato Ramón Llull. Estudios Lulianos, 2 (1958), 317-22.

157 **Millás Vallicrosa** (J. M.ª): Algunas relaciones entre la doctrina luliana y la Cábala. Sefarad, 18 (1958), 241-53.

158 **Oliver** (Antonio, C. R.): El "Llibre del Orde de Cavalleria" de Ramón Llull y el "De laude novae militae" de San Bernardo. Estudios Lulianos, 2 (1958), 175-86.

159 **Pérez Martínez** (Lorenzo): Los fondos manuscristos lulianos de Mallorca. Estudios Lulianos, 2 (1958), 209-26, 325-34.

160 **Platzeck** (Erhard-Wolfram, O. F. M.): Raimund Lulls Auffassung von der Logik. Estudios Lulianos, 2 (1958), 273-96.

161 **Pring-Mill** (Robert D. F.): El número primitivo de las dignidades en el "Arte general" Estudios Lulianos, 2 (1958), 129-56.

162 **Seguí Vidal** (Gabriel, M. SS. CC.): La influencia cisterciense en el Beato Ramón Llull. Estudios Lulianos, 2 (1958) 245-72.

163 **Urmeneta** (Fermín de): El pacifismo luliano. Estudios Lulianos, 2 (1958), 197-208.

[Renacimiento y Siglo de Oro]

164 **Maravall** (José Antonio): Carlos V y el sentido del Renacimiento en España. CuadHisp, 36 (1958), 199-210.

165 **Mattei** (Rodolfo de): Carlos V, la razón de Estado y Monseñor Della Casa. CuadHisp, 36 (1958), 211-18.

166 **Piñar Pérez** (Blas): Lecciones permanentes de la política religiosa de Carlos V. CuadHisp, 36 (1958), 245-57.

167 **Sánchez Agesta** (Luis): Los orígenes de la teoría del Estado en el pensamiento español del siglo XVI. RevEstPol, n. 98 (1958), 85-109.

168 **Allué y Morer** (Fernando): Una humanista española del siglo XVI. Luisa Sigea. Insula, n. 142 (1958), 4.

169 **Menéndez Pidal** (Ramón): El P. Las Casas y Vitoria, con otros temas de los siglos XVI y XVII. M., Espasa Calpe, 1958, 152 pp.

170 **Castro** (Manuel de, O. F. M.): Fr. Alfonso de Castro, O F. M. Obs. (1495-1558). Notas bibliográficas. CollecFranc, 28 (1958), 59-98.

171 **Gómez Parente** (Odilo): Hacia el cuarto centenario de Fray Alfonso de Castro, fundador del Derecho Penal (1558-1958). M., Casa de Zamora, 1957, 48 pp.

172 **Pereña Vicente** (Luciano): Diego de Covarrubias y Leyva, Maestro de Derecho Internacional. M., C. S. I. C. Inst. "Francisco Vitoria", 1957, 204 pp.

[Escolástica renaciente]

173 **Popán** (Flavio): Conexión de la historia con la teología según Melchor Cano. VV, 16 (1958), 309-337.

174 **Hellín** (José): Esencia de la relación predicamental según Suárez. Las Ciencias, 23 (1958), 648-96.

175 **McGann** (Thomas, S. J.): Suárez y el personalismo. PENSAMIENTO, 14 (1958), 487-502.

[Clásicos]

176 **Maldonado de Guevara** (Francisco): Del "Ingenium" de Cervantes al de Gracián. RevEstPol, n. 100 (1958), 147-66.

177 **Serrano Poncela** (Segundo): Quevedo, hombre político. La Torre, n. 23 (1958), 55-95.

[Místicos]

178 **Juan de la Cruz** (San): Obras completas. Edic. y notas de J. Vicente de la Eucaristía. M., Edit. de Espiritualidad, 1957, 1206 pp.

179 — — Obras. Prólogo de A. Díez Blanco. Valladolid, Miñón, 397 pp.

180 **Teresa de Jesús** (Santa): Obras. Pról. de A. Malo Zarco. Valladolid. Miñón, 1957, 480 pp.

181 **Monleras** (Donato de, O. F. M. Cap.): Dios, el hombre y el mundo en Alonso de Madrid y Diego de Estella. Tercera parte: El Mundo. CollecFranc, 28 (1958), 155-210.

182 **Fiorito** (Miguel Angel, S. J.): Memoria-imaginación-historia en los Ejercicios de San Ignacio de Loyola. CyF, 14 (1958), 211-36.

183 **Castán Lacoma** (Laureano): Un gran pedagogo español en el siglo XVI. El maestro Juan de Avila. RevEspPed, 15 (1957), 296-311.

[S. XVIII] 184 **Feijóo** (Benito Jerónimo): Cartas eruditas. Prólogo y notas de A. Millares Carlo. M., Espasa Calpe, 1958, XIV-336 pp.

185 **Martín** (Isidoro): Las relaciones de la Iglesia y el Estado en el pensamiento del Cardenal Belluga. Rev. de la Fac. de Derecho de la Univ. de Madrid, 2 (1958), 83-113.

[S. XIX] 186 **Templado** (Joaquín): El valor de la obra biológica de Félix de Azara. Arbor, 39 (1958), 198-209.

[Balmes] 187 **Pesquera Lizardi** (José). Libertad humana y autoridad civil según Jaime Balmes. EstFranc, 59 (1958), 221-50.

[Donoso] 188 **Caturelli** (Alberto): Despotismo universal y katéchon paulino en Donoso Cortés. Sapientia, 13 (1958), 36-42, 109-27.

189 **Fagoaga** (Miguel): El pensamiento social de Donoso Cortés. M., Ateneo, 1958, 54 pp.

190 **Galindo Herrero** (Santiago): Donoso Cortés y su teoría política. Badajoz, Diputación Provincial, 1957, 368 pp.

191 **Valverde** (Carlos, S. J.): Presupuestos metafísicos en la filosofía y política de Donoso Cortés. MiscelComill, 30 (1958), 5-81.

192 **Marías** (Julián): La generación de 1856. RevPsGenApl, 12 (1957), 155-61.

193 **Castro** (Américo): De grata recordación (Juan Valera y Alberto Jiménez). Cuadernos n. 22 (1957), 5-15.

[M. Pelayo] 194 **Carreras Artáu** (Joaquín): La aportación de Menéndez Pelayo a la Filosofía Española. Espíritu, 7 (1958), 6-12.

195 **Fernández Pousa** (Ramón): El centenario de Menéndez Pelayo en la prensa española. M., Rev. de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1957, 120 pp.

196 **Sánchez Reyes** (Enrique): Historia compendiada de la Biblioteca de Menéndez Pelayo. Santander, Biblioteca Menéndez Pelayo, 1957, 75 pp.

[A. Ruibal] 197 **Baliñas** (Amable): El legado filosófico de Amor Ruibal. RevFil, 17 (1958), 471-81.

[S. XX. Temas generales] 198 **Gibert** (Rafael): La tradición del derecho español. Arbor, 39 (1958), 189-97.

199 **Giuso** (Lorenzo): Líneas de una historiografía italiana sobre España. RevEstPol n. 98 (1958), 19-46.

200 **Gómez Arboleya** (Enrique): Sociología en España. RevEstPol n. 98 (1958), 47-83.

201 **Muñoz Alonso** (Adolfo): Los filósofos españoles de ayer y de hoy. (A propósito de un libro reciente, el de A. Guy). Augustinus, 2 (1957), 597-99.

202 — — A Filosofia actual em Espanha. RevPorFil, 14 (1958), 382-96.

203 **Pérez Prendes** (José Manuel) y **Sánchez de la Torre** (Angel): Bibliografía jurídica española. M., Universidad-Facultad de Derecho, 1958, 100 pp.

204 **Piñar** (Blas): Dimensión política y espiritual de la Hispanidad. Mundo Hispánico, n. 127 (1958), 19-21.

205 **Roig Gironella** (Juan, S. J.): Sobre la esencia de España. Espíritu, 7 (1958), 176-97.

206 **Viñas y Mey** (Carmelo): Apuntes sobre historia social y económica de España. Arbor, 43 (1959), 33-57.

[Maeztu] 207 **Maeztu** (Ramiro de): Defensa del espíritu. Est. preliminar de A. Millán Puelles. M., Rialp, 1958, 339 pp.

[Unamuno] 208 **Unamuno Jugo** (Miguel de): Visiones y comentarios (3.ª edic.). M., Espasa Calpe, 1957, 157 pp.

209 — — Vida de Don Quijote y Sancho, según Miguel de Cervantes Saavedra, explicada y comentada (11.ª edic.). M., Espasa Calpe, 1958, 230 pp.

210 — — Por tierras de España y Portugal (3.ª edic.). M., Aguilar, 1958. 680 pp,

211 — — Recuerdos de niñez y mocedad (5.ª edic.). M., Espasa Calpe, 1958, 157 pp.

212 — — La raza y la lengua. Colección de escritos no recogidos en sus libros. M., Afrodisio Aguado, 1958, 1036 pp.

213 — — Cincuenta poesías inéditas. Introd. y notas de M. García Blanco. Palma de Mallorca, Edic. Papeles de Son Armadans, 1958, 158 pp.

214 **Armas Medina** (Gabriel de): Unamuno. ¿Guía o símbolo? Madrid, 1958, 210 pp.

215 **Beitia** (Eugenio): Raíz modernista de la religión en Unamuno. Orbis Catholicus, I-1 (1958), 19-30.

216 **Granjel** (Luis S.): Retrato de Unamuno. M., Edic. Guadarrama, (1957), 388 pp.

217 **Iturrioz** (Jesús): Unamuno en el Indice. Hechos y Dichos, 33 (1957), 165-69.

218 **Zubizarreta** (Armando F.): Desconocida antesala de la crisis de Unamuno: 1895-1896. Insula, n. 142 (1958), 1 y 10.

[Ortega y otros] 219 **Ortega y Gasset** (José): Meditaciones del Quijote. Comentario por J. Marías. M., Rev. de Occidente, 1957, XXVIII-445 pp.

220 — — ¿Qué es Filosofía? M., Rev. de Occidente, 1958, 264 pp.

221 — — Kant. Hegel. Dilthey. M., Rev. de Occidente, 1958, 218 pp..

222 **Aranguren** (José Luis L.): La Etica de Ortega. M., Taurus, 1958, 62 pp.

223 **Cano** (José Luis): Ortega, comentado por Marías. CuadHisp, 34 (1958), 122-24.

224 **Cascalès** (Charles): Authenticité et vérité chez Ortega. Convivium, n. 4 (1957), 97-123.

225 **Derisi** (Octavio Nicolás): Ortega, la Filosofía y la Teología. Sapientia, 13 (1958), 282-86.

226 **Ferrater Mora** (José): Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía. Trad. de la ed. inglesa del mismo autor. Barc., Seix y Barral, 1958, 145 pp.

227 **Fraile** (Guillermo): Epístola a un lector de Ortega. Sapientia, 13 (1958), 199-202.

228 **Fuente** (Alberto G., O. P.): La doctrina de Ortega y Gasset. Est Fil, 7 (1958), 163-74.

229 **Garagorri** (Paulino): Ortega, una reforma de la filosofía. M., Rev. de Occidente, 1958, 189 pp.

230 **García Estrada** (Arturo): Esbozo de una moral en Ortega y Gasset. GiordiMet, 13 (1958), 736-44.

231 **Laín Entralgo** (Pedro): Los católicos y Ortega. CuadHisp, 34 (1958), 283-96.

232 **Láscaris Comneno** (Constantino): Mi primer testamento. RevFil (Costa Rica), 1 (1957), 19-26.

233 **León Tello** (Francisco José): La estética formal de Felipe Picatoste. RevIdEst, 16 (1958), 313-15.

234 **Marías** (Julián): El lugar del peligro. Una cuestión disputada en torno a Ortega. M., Taurus, 1958, 44 pp.
235 — — La idea de estado latente en el método de Menéndez Pidal. Insula, n. 141 (1958), 3 y 8.
236 **Montoro** (Antonio): José Ortega y Gasset (Biografía por sí mismo). M., Biblioteca Nueva, 1957, 291 pp.
237 **Ramírez** (Santiago): La filosofía de Ortega y Gasset. Barc., Herder, 1958, 474 pp.
238 — — ¿Un orteguismo católico? Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega: españoles, intelectuales y católicos. CT, 85 (1958), 431-632. Tirada aparte, Salamanca, 1958, 259 pp.
239 **Riaza** (María): "El hombre y la gente", de Ortega y Gasset. Cuad Hisp, 35 (1958), 235-38.
240 **Yerro Belmonte** (Marino): Los conceptos de la razón vital y su posibilidad cristiana. CuadHisp, 35 (1958), 179-96.
241 **Zaragüeta** (Juan): Un libro importante [el de S. Ramírez sobre Ortega]. RevFil, 17 (1958), 499-505.
242 — — Los veinte temas que he cultivado en los cincuenta años de mi labor filosófica. M., C. S. I. C., Inst. Luis Vives, 1958, 177 pp.

Filosofía hispanoamericana.

243 **Marías** (Julián): Hispanoamérica: "dramatis personae". Insula, n. 136 (1958), 5 y 8.
244 **Olarte** (Teodoro): Panorama de la filosofía hispanoamericana del siglo XX. Rev. de Fil. de la Univ. de Costa Rica, 1 (1958), 207-21.
245 **Bonilla** (Abelardo): Algunos aspectos del pensamiento costarricense. Rev. de Fil. de la Univ. de Costa Rica, 1 (1958), 249-51.
246 **Lines** (Jorge A.): La concepción del mundo de los aborígenes de Costa Rica. Rev. de Fil. de la Univ. de Costa Rica, 1 (1958), 231-47.
247 **Echandía** (Darío): El pensamiento filosófico y político de Monseñor Carrasquilla. RevColNSRos, n. 445 (1958), 69-80.
248 **Hurtado García** (José): El mensaje espiritual de Efe Gómez [Francisco Gómez Escobar]. RevColNSRos, nn. 447-48 (1958), 39-41.
249 **Acosta G.** (Hernán Guillermo): Trascendencia del pensamiento de Suárez en la vida colombiana [Fidel Suárez]. RevColNSRos, nn. 447-48 (1958), 42-55.
250 **Basabe Fernández del Valle** (Agustín): La filosofía de José Vasconcelos (El hombre y su sistema). M., Cultura Hispánica, 1958, 478 pp.

FILOSOFIA

Introducción. Obras y estudios generales. Ensayos.

Estudios históricos: *supra*, nn. 61, 95, 101, 137, 150, 220, 225.
251 Ascética y Filosofía. Sapientia, 13 (1958), 3-7.
252 Grandeza y limitación de la Filosofía. Sapientia, 13 (1958), 83-88.
253 **Albendea** (Manuel): Sobre el concepto de Filosofía. Augustinus, 3 (1958), 85-94.
254 **Butterfield** (Herbert): Los orígenes de la ciencia moderna. Traducción de L. Castro. M., Taurus, 1958, 327 pp.
255 **Carreras Artau** (Joaquín): Curso de Filosofía (6.ª edic.). Barc., Alma Mater, 1958, 328 pp.
256 **Cilleruelo** (Lope): El libro de la convivencia. M., Religión y Cultura, 1958, 298 pp.
257 **Dana Montaño** (Salvador M.): El anacoretismo intelectual Ciencias Sociales (Medellín, Colombia), 1 (1958), 135-45.

258 **Derisi** (Octavio Nicolás): Verdad, Filosofía e Historia. Sapientia, 13 (1958), 165-79.
259 **Echarri** (Jaime): Necesidad y libertad de la filosofía. Orbis Catholicus, I-2 (1958), 162-75.
260 **Ellacuría** (Ignacio): El despertar de la filosofía. Cultura (San Salvador), sep.-dic. 1956, pp. 13-28 y abril-junio 1958, pp. 148-67.
261 **Frutos Cortés** (Eugenio): Creación filosófica y creación poética. Barc., Juan Flors, 1958, 351 pp.
262 **Hernanz Mínguez** (Francisco): Originalidad personal y originalidad filosófica. Convivium, n. 4 (1957), 43-68.
263 **Herrera Figueroa** (Miguel): La ciencia y sus preguntas. Xenium, 2 (1958), 41-44.
264 **Laín Entralgo** (Pedro): Mis páginas preferidas. M., Gredos, 1958, 338 pp.
265 **Lois Estévez** (José): Una investigación sobre la esencia de la Filosofía. Santiago de Compostela, Porto y Cía., 1958, 44 pp.
266 **Marías** (Julián): La interpretación visual del mundo. Crisis, 5 (1958), 371-76.
267 — — El oficio del pensamiento. Insula, n. 135 (1958), 1 y 12.
268 — — El oficio del pensamiento. Ensayos. M., Biblioteca Nueva, 1958, 281 pp.
269 **Martínez Ruiz** (Elías): Las fórmulas filosóficas de la Teología, RevFil, 17 (1958), 75-78.
270 **Millán Puelles** (Antonio): La claridad en Filosofía y otros estudios. M., Rialp, 1958, 232 pp.
271 **Pemán Pemartín** (José María): Cien artículos. M., Escelicer, 1957, 227 pp.
272 **Rodríguez** (José): Originariedad y socialización del saber filosófico. Crisis, 5 (1958), 233-42.
273 **Salcedo** (Leovigildo): Ante una notable obra filosófica. [Enciclopedia filosófica italiana]. PENSAMIENTO, 14 (1958), 71-75.
274 **Whitney** (Frederic Lamson): Elementos de investigación. Barc., Edic. Omega, 1958, 395 pp.

Lógica y Epistemología.

Estudios históricos: *supra*, nn. 17, 26, 28, 42, 44, 56, 67, 91, 102, 110, 125, 138, 160.
275 **Alejandro** (José María): El "Quantum Logicum" y el "Quantum Physicum" como razón de la distinción esencial entre lo lógico y lo logístico. Crisis, 5 (1958), 347-51.
276 **Derisi** (Octavio Nicolás): Los dos tipos de participación lógica y real. RevFil, 17 (1958), 43-53.
277 **Foulquié** (Paul): La Dialéctica. Trad. de L. Cuéllar Bassols. Barc., Vergara, 1958, 142 pp.
278 **Llambías** (Héctor A.): La secundointencionalidad como clave de la perspectiva lógica. Sapientia, 13 (1958), 269-77.
279 **López de Munáin** (Rafael, O. F. M.): Reflexiones sobre el problema crítico. Objetivo y situación. VV, 16 (1958), 285-308.
280 **Mindán** (Manuel): La función de la forma en el conocimiento. RevFil. 17 (1958). 147-54.
281 — — Implicación mutua de verdad y libertad. Crisis, 5 (1958), 377-80.
282 — — El nivel humano del conocimiento. Arbor, 42 (1958), 232-38.
283 **Rey Altuna** (Luis): Sentido unitario de la verdad. RevFil, 17 (1958), 31-42.
284 **Roig Gironella** (Juan, S. J.): El temor a la verdad. Espíritu, 7 (1958), 2-5.

Metafísica y Teología natural.

Estudios históricos: *supra*, nn. 29, 39, 48, 54, 62, 66, 68, 70, 71, 87, 97-100, 114, 124, 126, 127, 132, 142, 174, 240.

285 **Derisi** (Octavio Nicolás): Redescubrimiento de Dios. Sapientia, 13 (1958), 206-10.

286 **Elorduy** (E.): La potencia obediencial, punto de entronque de la metafísica cristiana y la teología. RevFil, 17 (1958), 483-97.

287 **Fernández Peregrina** (V., Sch. P.): Sobre la progresiva revelación de Dios en el hombre. Crisis, 5 (1958), 295-311.

288 **Frutos** (Eugenio): La opción libre de los valores. Crisis, 5 (1958), 213-17.

289 **Gómez Nogales** (Salvador, S. J.): Unidad y multiplicidad de las formas hilemórfica y existencial en el ámbito del ser. PENSAMIENTO, 14 (1958), 217-24.

290 **González Alvarez** (Angel): El ente móvil y la estructura de sustancia y accidentes. RevFil, 17 (1958), 3-29.

291 **Guil Blanes** (Francisco): Metafísica e historicismo. Arbor, 39 (1958), 36-45.

292 **Jolivet** (Regis): El Dios de los filósofos y de los sabios. Traducción de F. Revilla. Andorra, Casa i Vall, 1958, 156 pp.

293 **Maréchal** (Joseph): El punto de partida de la Metafísica. Cuadernos I-III, 3 vols. Trad. de S. Caballero Sánchez y F. Hernánz Mínguez. M., Gredos, 1958. [Biblioteca Hispánica de Filosofía].

294 **Mira** (Manuel, S. J.): Nuestra metafísica en el ser y en el juzgar. Espíritu, 7 (1958), 65-76.

295 **Redondo Huerga** (Bernardo, S. J.): ¿Se demuestra por la sola razón la infinidad de Dios? Espíritu, 7 (1958), 198-99.

296 **Rodríguez** (José): Nuestro nivel metafísico. Crisis, 5 (1958), 77-89.

297 **Roig Gironella** (Juan, S. J.): Metafísica de la forma. PENSAMIENTO, 14 (1958), 263-85.

298 — — Dudas acerca de la noción de "Sujetividad transcendental". GiordiMet, 13 (1958), 425-38.

299 — — El Ente y el Ser (Ens, esse). Crisis, 5 (1958), 399-407.

300 **Sesma** (Fernando): Los diez principios del esencialismo. M., 1958, 23 pp.

301 **Varangot** (Oscar, S. J.): El analogado principal. CyF, 14 (1958), 237-53.

302 **Zaragüeta** (Juan): Liberté et valeur. Crisis, 5 (1958), 409-13.

Cosmología y Biología filosófica

Estudios históricos: *supra*, nn. 27, 50, 69, 128.

303 **Aguirre** (Emiliano): La ortogenésis y el problema de la evolución biológica. Arbor, 39 (1958), 467-502.

304 **Alvarez de Linera** (Antonio): Un ensayo de monismo hilozoísta. RevFil, 17 (1958), 233-51.

305 **Arín Ormazábal** (Angel de, S. J.): Transformismo y poligenismo ante la Biblia. Hechos y Dichos, 34 (1958), 645-53.

306 **Bolzán** (J. E.): La "relación de incertidumbre" de Heinsenberg y el sentido de medición y realidad en Física. Sapientia, 13 (1958), 202-05.

307 — — Causalidad y causalidad débil. Xenium, 2 (1958), 39-40.

308 **Casaubón** (Juan Alfredo): Imposibilidad del evolucionismo absoluto. Xenium, 2 (1958), 33-38.

309 **Conrad-Martus** (Hedwig): El Tiempo. Trad. de A. Rodríguez-Huéscar. M., Rev. de Occidente, 1958, 359 pp.

310 **Cuesta** (N.): El infinito aritmético desde Zenón y Eudoxio hasta Galileo y Cantor. RevFil, 17 (1958), 181-94.

311 **Díez Blanco** (Alejandro): El valor de las proposiciones científicas. RevFil, 17 (1958), 171-79.
312 **Dúe Rojo** (Antonio, S. J.): Cosmologías y cosmogonías. PENSAMIENTO, 14 (1958), 475-86.
313 — — Mundos nuevos. Espíritu, 7 (1958), 56-64.
314 — — Las especies eucarísticas y las teorías físicas modernas. PENSAMIENTO, 13 (1957), 347-52.
315 **Echarri** (Jaime, S. J.): Realidad y superación de un distanciamiento filosófico-científico. RevFil, 17 (1958), 155-69.
316 **Frutos** (Eugenio): El tiempo en Filosofía. EstFil, 7 (1958), 5-53.
317 **Gordón** (Faustino): Introducción al origen y evolución de la vida. M., Taurus, 1958, 111 pp.
318 **Gutiérrez** (Generoso, O. P.): En los confines de la vida. Est Fil, 7 (1958), 141-62.
319 **Mañero Mañero** (Salvador): El principio de lo mejor y la racionalización de la naturaleza. Augustinus, 3 (1958), 61-84.
320 **Maravall Casesnoves** (Darío): La Biología matemática como tema de nuestro tiempo. CuadHisp, 33 (1958), 321-51.
321 **Moore** (Ruth): Hombre, tiempo y fósiles. Dimensión histórica de la vida. Trad., pról. y apéndice de M. Crusafont Pairó. Barc., Labor, 1958, XII-456 pp.
322 **Muñoz Alonso** (Adolfo): El tiempo inefable. Augustinus, 3 (1958), 5-12.
323 **Muñoz** (Jesús, S. J.): Síntesis del virus y síntesis de la vida. PENSAMIENTO, 14 (1958), 287-309.
324 **Palacios** (Julio): Revisión de la teoría de la relatividad. M., Real Acad. de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1957, 172 pp.
325 **París** (Carlos): Los problemas de la Ciencia y la Filosofía de la Naturaleza en "Duquesne Studies". Convivium, n. 4 (1957), 123-36.
326 — — Las grandes líneas evolutivas de la Física y el concepto de sustancia RevFil, 17 (1958), 195-206.
327 — — Hombre y naturaleza desde una perspectiva dinámica. Crisis, 5 (1958), 387-91.
328 **Parvillez** (Alfonso de): El valor ante la vida. Trad. de A. López Blanco. Prefacio de M. Melendres. Barc., Casulleras, 1958, 333 pp.
329 **Puigrefagut** (Ramón, S. J.): La relatividad restringida y los sistemas filosóficos. PENSAMIENTO, 14 (1958), 135-57.
330 **Roig Gironella** (Juan, S. J.): ¿Puede fabricarse un ser viviente? Espíritu, 7 (1958), 77-83.
331 **Roldán** (Alejandro): Fronteras de la vida. RevFil, 17 (1958), 207-32.
332 **Rubert Candau** (José María): El sentido último de la vida. M., Gredos, 1958, 270 pp.
333 **Teilhard de Chardin** (Pierre): La aparición del hombre. Trad. de C. Castro. Prólogo de N. M. Wilders. M., Taurus, 1958, 381 pp.
334 — — La visión del pasado. Trad. de C. Castro M., Taurus, 1958, 364 pp.
335 **Tresbens** (Bartolomé de): Tractat d'Astrologia. Text, introducció i glossari de Joan Vernet i David Romano. 2 vols, Barc., 1957-58.
336 **Wendt** (Herbert): Tras las huellas de Adán. La novela de una ciencia. Trad. de M. M. Salcedo. Prólogo y notas de J. M. Gómez-Tabanera. Barc., Noguer, 1958, 554 pp.

Psicología racional y experimental. Antropología.

Estudios históricos: *supra*, nn. 2, 9, 16, 41, 72, 84, 86, 88, 119, 121, 134, 136, 175, 182.

337 **Arín Ormazábal** (Angel de, S. J.): La educación de la libertad. Hechos y Dichos, 34 (1958), 615-24.
338 **Bambarén Vigil** (Carlos): La prueba de la "Gestalt", de Bender, en esquizofrénicos. RevPsGenApl, 13 (1958), 481-509.
339 **Bless** (H.): Pastoral Psiquiátrica. Psicopatología. Moral.. Terapéutica. Dirección (3.ª edic.). M., Edic. Fax, 1957, 445 pp.
340 **Bohm** (Ewald): Manual del psicodiagnóstico de Rorschach. Traducción de A. Serrate (2.ª edic.). M., Científico-Médica, 1958, 639 pp.
341 **Boss** (Medard): Psicoanálisis y analítica existencial. Trad. de A. Linares Maza. M., Edit. Científico-Médica, 1958, 203 pp.
342 **Brugarola** (Martín, S. J.): La unidad y libertad en la organización profesional. Fomento Social, 13 (1958), 145-52.
343 **Caba** (Pedro): La conciencia como subfundamento. (Los datos y la data existencial). Religión y Cultura, 3 (1958), 578-97.
344 **Campo Alange** (Condesa de): La secreta guerra de los sexos (3.ª edic.), M,. Rev, de Occidente. 1958. 194 pp,
345 **Caruso** (Igor, A.): Análisis psíquico y síntesis existencial. Traducción de P. Meseguer (2.ª edic.). Barc., Herder, 1958, 259 pp.
346 **Cuesta** (Salvador): La libertad y el valor. Soberanía, impotencia y valor de la libertad humana. Crisis, 5 (1958), 359-66.
347 **Delgado** (Honorio) e **Ibérico** (Mariano): Psicología (6.ª ed.). Barc., Edit. Científico-Médica, 1958, IX-293 pp.
348 **Derisi** (Octavio Nicolás): Filosofía del hombre. Sapientia, 13 (1958), 65-67.
349 **Dudley** (G. A.): Sentido y significado de los sueños. Barc., Maucci, 1958, 150 pp.
350 **Echarri** (Jaime): El hombre y el ser de la naturaleza. Crisis, 5 (1958), 367-70.
351 **Figuerido Torija** (C. A.) y **Figuerido Saturtun** (J. A.): El test de Szondi en el estudio de la impotencia neurótica. RevPsGen Apl, 13 (1958), 523-33.
352 **García Yagüe** (José): ¿Son los hermanos un factor de condicionamiento psicológico? RevEspPed, 16 (1958), 52-74.
353 — — La constelación de hermanos, como problema psicológico y metodal. RevPsGenApl, 13 (1958), 511-21.
354 **Garrigues** (Emilio): La mujer y el varón, esos desconocidos. Religión y Cultura, 4 (1959), 42-55.
355 **Irala** (Narciso): Eficiencia sin fatiga en el trabajo mental. Bilbao, El Mensajero del C. de J., 1957, 135 pp.
356 — — Control cerebral y emocional (20.ª edic.). Bilbao, El Mensajero del C. de J., 1957, 229 pp.
357 **Kretschmer** (Ernest): Psicología médica. Trad. de J. Solé Segarra. Barc., Labor, 1957, XVI-334 pp.
358 **Laín Entralgo** (Pedro): La empresa de ser hombre, M,. Taurus. 1958, 282 pp.
359 **Leonhard** (K.): Leyes y sentido de los sueños con una crítica de la interpretación de sueños y una ojeada sobre la función de la subconciencia. M., Alhambra, 1958, 111 pp.
360 **Marden** (Orison Swett): Querer es poder. Trad. del F. Climent. Terrer (9.ª edic.). Barc., Edic., I. R. S., 1958, 236 pp.
361 **Martín Sarmiento** (Angel, C. M. F.): El hombre y su problemática, filosófica Actividades y métodos. UnivAntioq, 34 (1958), 381-93.
362 **Muñoz** (Jesús): El hombre, dominador de la naturaleza. Crisis, 5 (1958), 381-85.
363 **Navarro Rubio** (Emilio): El momento del la unión del alma con el cuerpo. M., 1957, 270 pp.
364 **Ortega Gaisán** (A.): Valores humanos. Volumen III. Vitoria, Industrias Gais, 1958, 280 pp.

365 **Pérez Bulnes** (José): **Psicología** (12.ª edic.), M., Razón y Fe, 1958, 291 pp.
366 **Ramón y Ferrando** (Fernando): Reflexiones sobre la base física de la mente humana. Salamanca, Universidad, 1958, 108 pp.
367 **Réginal-Omez**: ¿Supranormal o sobrenatural? Las ciencias metapsíquicas. Trad. de F. Revilla. Andorra, Casal y Vall, 1958, 155 pp.
368 **Reichardt** (Martín): Psiquiatría general y especial. Trad. de J. Morales Belda. Prólogo y capítulo sobre psiquiatría forense por J. J. López Ibor. M., Gredos, 1958, XXVIII-622 pp.
369 **Revers** (Wilhelm Josef): Psicología del aburrimiento. Trad. de F. Vela (2.ª edic.), M., Rev. de Occidente, 1958, 118 pp.
370 **Rodríguez** (José): La libertad como lugar natural del valor. Crisis, 5 (1958), 393-97.
371 **Rof Carballo** (J.): Envidia y creación. Insula, n. 145 (1958), 1 y 4.
372 **Santaló** (José Luis): La posición del hombre frente al mundo. V, 16 (1958), 257-83.
373 **Soaje Ramos** (Guido): Dos obras sobre la afectividad. Sapientia, 13 (1958), 210-18.
374 **Terman** (Lewis Madison): Medida de la inteligencia. Método para el empleo de las pruebas de Stanford-Binet, nuevamente revisadas. Trad. y adaptación de J. Germain (4.ª edic.), M., Espasa Calpe, 1958, XXVIII-506 pp.
375 **Trejos** (Juan): Cuestiones de psicología racional. M., Edic. Iberoamericanas, 1958, 124 pp.
376 **Vaca** (César): El descubrimiento del prójimo. CuadHisp, 34 (1958), 268-76.
377 — — La mujer, esa desconocida. Religión y Cultura, 3 (1958), 537-54.
378 **Verdún** (M.): El peligro psíquico. Trad. de T. Palomo. Prefacio de J. Lhermitte. Prólogo de J. López Ibor. M., Edic. Fax, 1958, IV-5-389 pp.
379 **Vignes Rouges** (Jean de): Tu carácter. Trad. de J. J. Moreno. Barc., Daimon, 1958, 495 pp.
380 **Wheeler** (Elmer): Cómo venderse a sí mismo. Trad. de J. G. de Luaces y R. Gil Novales. Barc., Luis Miracle, 1958, 371 pp.

Etica y Derecho.

Estudios históricos: *supra*, nn. 1, 5, 14, 22, 40, 52, 63, 81, 92, 94, 96, 108, 111, 112, 118, 139, 154, 167, 171, 172, 185, 187, 189-191, 200, 203, 206, 222, 230, 235.

[Etica general y especial]
381 **Aranguren** (José Luis L.): Etica, M., Rev. de Occidente, 1958, 436 pp.
382 **Chaves Chaves** (Casimiro): El aborto según la historia, la razón y el derecho. M., 1958, 116 pp.
383 **Díez-Alegría** (José María, S. J.): La forma en la vida moral y jurídica. PENSAMIENTO, 14 (1958), 29-43.
384 **Duque Echeverri** (J. Emilio): Bases de un código de ética forense. Ciencias Sociales (Medellín, Colombia), 1 (1958), 178-82.
385 **Elordúy** (Eleuterio, S. J.): La metafísica del bien moral. PENSAMIENTO, 14 (1958), 65-70.
386 **Goldschmidt** (Werner): La ciencia de la justicia. M., Aguilar, 1958, 430 pp.
387 **Kahn** (Fritz): Nuestra vida sexual. Sus problemas, sus soluciones. Consejos prácticos de higiene sexual. Trad. de P. Elvira y F. Narbona. Barc., Planeta, 1958, 224 pp.
388 **Mac Fadden** (Charles J.): Etica y medicina. Trad. de F. Casado. Prólogo de F. J. Sheen. M., Studium, 1958, 438 pp.
389 **Meseguer y Murcia** (David): Matrimonio. Prólogo de L. Alonso Muñoyerro. M., Studium, 1958, 338 pp.

390 **Pacios** (Antonio, M. S. C.): El orgullo en su relación con el pecado y la condenación del alma. Crisis, 5 (1958), 21-76.
391 **Peiró** (Francisco): Deontología médica (6.ª edic.), M., Dossat, 1958, 487 pp.
392 **Renaudière de Paulis** (D., O. P.): La naturaleza del derecho de gentes y la ley natural. Sapientia, 13 (1958), 219-23.
393 **Schwarzemberger** (Georg): La legalidad de las armas nucleares. RevEstPol, n. 99 (1958), 83-118.
394 **Soaje Ramos** (Guido): Orden moral y situación. Sapientia, 13 (1958), 245-68.

[Derecho y Estado]

395 Estudios de Derecho Internacional. Homenaje al Prof. Barcia Trelles (Camilo). Santiago de Compostela, Universidad, 1958, 519 páginas.
396 **Abel Castaño** (Ramón): El hombre frente al Derecho Internacional Público. Ciencias Sociales (Medellín, Colombia), 1 (1958), 69-103.
397 **Bonasi-Benucci** (Eduardo): La responsabilidad civil. Barc., José María Bosch, 1957, 408 pp.
398 **Carro Martínez** (Antonio): La primacía del poder ejecutivo en el Estado contemporáneo. RevEstPol, n. 98 (1958), 111-34.
399 **Cathrein** (Víctor): Filosofía del Derecho (7.ª edic.), M., Inst. Edit. Reus, 1958, 288 pp.
400 **Ellacuría** (Ignacio): Los valores y el derecho. ECA, marzo, 1958, 79-84 pp. [comentario al libro del mismo título de J. F. Fernández, ver infra].
401 **Estibález** (Luis María, S. J.): La situación jurídica de la mujer. RazFe, 158 (1958), 185-202.
402 **Fernández** (Julio Fausto): Los valores y el derecho. San Salvador, Min. de Cultura, De. Edit., 1957, 322 pp.
403 **Fraga Iribarne** (Manuel): La crisis del Estado (Estudios de la teoría del Estado contemporáneo). Pról. de S. Royo Villanova (2.ª edic.), M., Aguilar, 1958, XXIII-564 pp.
404 **Kessler** (Martín): El poder y el estado perfecto. La Torre, n. 23 (1958), 97-112.
405 **López de Mesa** (Luis): La integridad de la persona humana ante el Derecho. UnipAntioq, 34 (1958), 7-11.
406 **Martínez Val** (José María): El horizonte filosófico del derecho penal. M., Inst. Edit Reus, 1958, 52 pp.
407 **Santaló** (José Luis): Los problemas fundamentales del Derecho y del Estado. VV, 16 (1958), 425-58.
408 **Serrano Villafañe** (Emilio): El derecho de emigración, derecho natural. Rev. de la Fac. de Derecho de la Univ. de Madrid, 1 (1957), 375-86.
409 — — Falsas concepciones del Derecho. A propósito de un libro [de Kelsen]. Rev. de la Fac. de Derecho de la Univ. de Madrid, 2 (1958), 153-75.
410 **Vázquez Carrizosa** (Alfredo): Los límites normativos del asilo diplomático. RevColNSRos, n. 446 (1958), 60-75.
411 **Vecchio** (Giorgio del): Derecho, sociedad y soledad. Rev. de la Fac. de Derecho de la Univ. de Madrid, 1 (1957), 277-92.
412 **Zulueta Angel** (Eduardo): Las Humanidades y el Derecho. Rev ColNSRos, n. 446 (1958), 51-59.
413 — — Definición del delito político en el plan internacional. Rev ColNSRos, nn. 447-48 (1958), 77-82.

[Teoría política]

414 **Calvo Serer** (Rafael): La fuerza creadora de la libertad. M., Rialph, 1958, 437 pp.
415 **Castrillo** (Alonso de): Tratado de República. Con otras historias y antigüedades. M., Inst. de Estudios Políticos, 1958, 238 pp.
416 **Conde** (Francisco Javier): El hombre, animal político. M., Librería Europa, 1957, 82 pp.

417 **Elorrriaga** (Gabriel): Ensayo sobre la vocación política M., Jornal, 1958, 137 pp.

418 **Garciasol** (Ramón de): Un tema de nuestro tiempo. A propósito de un libro de Javier Conde [El hombre, animal político]. Insula, n. 145 (1958), 9.

419 **Guardiola Ballesteros** (Augusto): Humanismo de una doctrina política. Huesca, 1958, 217 pp.

420 **Lucas Verdú** (Pablo): Ensayo sobre la integración de las fuerzas políticas en el estado contemporáneo. RevEtsPol, n. 99 (1958), 119-43.

421 **Ramírez** (Alfonso Francisco): Grandezas y miserias de la política. E. de la Boetie. UnivAntioq, 33 (1957), 431-34.

422 **Ruiz del Castillo** (Carlos): La política y la felicidad. RevEstPol, n. 100 (1958), 5-19.

423 **Xifra Heras** (Jorge): Formas y fuerzas políticas. Barc., Bosch, 1958, 319 pp.

[Teoría social y económica]

424 **Alonso García** (Manuel): La autonomía de la voluntad en el contrato de trabajo. Barc., Bosch, 1958, 189 pp.

425 **Barraclough Valls** (Norman): Posibilidad de una teoría metafísica de "máxima economía" basada en el pragmatismo. RevFil, 17 (1958), 287-89.

426 **Bertrand Coma** (Eduardo): Consideraciones sobre la empresa. Fomento Social, 13 (1958), 121-28.

427 **Bochenski** (Joseph M.): El materialismo dialéctico. Trad. de R. Drudis Baldrich. M., Rialp, 1958, 276 pp.

428 **Borrajo Dacruz** (Efrén): Concepto, sentido y exigencias del trabajo en el plano de la sociedad. RevIntSoc, 16 (1958), 419-52.

429 **Brugarola** (Martín, S. J.): Concepciones sobre la propiedad de los medios de producción. Fomento social, 13 (1958), 243-52.

430 — — Para una política de la población. Fomento Social, 13 (1958), 25-37.

431 **Caplow** (Theodore): Sociología del trabajo. Trad. de M. Alonso Olea. M., Inst. de Estudios Políticos, 1958, 495 pp.

432 **Due** (Antonio, S. J.): Soluciones científicas de problemas sociales. Fomento Social, 13 (1958), 39-52.

433 **Gestel** (C. van.): La doctrina social de la Iglesia. Trad. de G. Ferrer. Barc., Herder, 1958, 437 pp.

434 **Giner de Grado** (Carlos) y **Aranza de Tellería** (Dionisio): En la escuela de lo social. Bilbao, El Mensajero del C. de J., 1958, 257 pp.

435 **Iturrioz** (J., S. J.): Nuevo socialismo. RazFe, 157 (1958), 518-25.

436 **Lipset** (Seymour M.): Viejas y nuevas fronteras de la Sociología Política. RevEstPol, n. 100 (1958), 49-89.

437 **Lizcano** (Manuel): Evangelio y ética social. UnivAntioq, 34, (1958), 419-24.

438 **Mañero Mañero** (Salvador): Del concepto de "situación" a la definición de lo "social". Crisis, 5 (1958), 219-28.

439 **Martín de Nicolás** (Juan): La automación como un nuevo humanismo. Fomento Social, 13 (1958), 161-64.

440 **Pernaut Ardanaz** (Manuel, S. J.): La expansión secular de la economía. Fomento Social, 13 (1958), 11-23.

441 **Perpiñá** (Román): Instituciones económicas y paraeconómicas. RevEstPol, n. 97 (1958), 47-81.

442 **Perpiñá Rodríguez** (Antonio): Métodos y criterios de la sociología contemporánea. Segunda parte de una teoría de la realidad social. M., Inst. "Balmes" de Sociología, 1958, 459 pp.

443 **Río** (M.): La orientación de la democracia en la economía social. Angelicum, 35 (1958), 36-63.

444 **Sánchez Gil** (M., S. J.): Contratos, "dictados" y "tratos", de trabajo. Fomento Social, 13 (1958), 253-65.

445 **Sanz** (Angel B.): Psicología del dinero. Prólogo de J. Castañeda. M., Sopec, 1958, 104 pp.
446 **Schneider** (Erich): Teoría económica. I. Teoría de la circulación económica. II. Plan económico y equilibrio. Trad. de J. E. Morera Altisent. Introd. de M. Torres. M, Aguilar, 1958, XXIV-472 pp.
447 **Siguán Soler** (Miguel). El individuo y el grupo en el trabajo industrial (Revisión de los experimentos Hawthorne). RevIntSoc, 16 (1958), 5-38.
448 **Sorokin** (Pitirim A.): Achaques y manías de la Sociología moderna y ciencias afines. M., Aguilar, 1957, 527 pp.
449 **Stark** (W.): La "heteronomia de los fines" en el pensamiento social y económico moderno. RevIntSoc, 16 (1958), 197-222.
450 **Thibon** (Gustave): Diagnósticos de fisiología social. Prefacio de G. Marcel. Epilogo de R. Gambra M., Edit. Nacional, 1958, 132 pp.
451 **Vicens Vives** (Jaime) y **Pérez Ballestar** (J.): El problema social. Génesis, planteamiento, soluciones. Barc., Teide, 1958, 157 pp.
452 **Voltes Bou** (Pedro): Aproximación ontológica al concepto de estructura social. EstFil, 7 (1958), 101-24.
453 — — La estructura social como desarrollo del principio de no-contradicción. Espíritu, 7 (1958), 101-08.
454 **Welty** (Eberhard): Catecismo Social. Tomo II: La Constitución en el orden social. Trad. de J. M. Pérez. Barc., Herder, 1958, 411 pp.

Filosofía de la educación.

Estudios históricos: *supra*, nn. 76, 120, 183.
455 **Courtois** (Gastón): El arte de educar niños hoy. Trad. de S. Santiago (3.ª edic.), M., Atenas, 1957, 235 pp.
456 **Derisi** (Octavio Nicolás): Universidad y libertad. Sapientia, 13 (1958), 243-44.
457 **García Vieyra** (A., O. P.): Conductismo y disciplina. Sapientia, 13 (1958), 180-94.
458 **Gil Muñiz** (Antonio): Estudios Pedagógicos Modernos. Tomo III. Elementos de Historia de la Pedagogía y Nociones de Historia de la Cultura (3.ª edic.). Málaga, Escuela del Magisterio, 1957, 528 + 61 pp.
459 **Larrea Palacín** (Arcadio de): El folklore y la escuela. Ensayo de una didáctica folklórica. Prólogo de V. García Hoz. M., C. S. I. C. Inst. "San José de Calasanz", 1958, XII-183 pp.
460 **López Medel** (Jesús): A las puertas de la Universidad. Curso de iniciación universitaria M., Euramérica, 1958, 183 pp.
461 **Mateo Lage** (Fernando de): ¿Existe el llamado fuero universitario? Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid, 2 (1958), 115-42.
462 **Mateos y Mateos** (María Modesta): Estudios elementales de Pedagogía, Didáctica, Metología y organización escolar. Presentación de A. Oliveros Alonso (2.ª edic.). Salamanca, Imp. Iglesias, 1957, 167 pp.
463 **Sánchez Buchón** (Consuelo): La educación según la diversidad temperamental. M., Institución Teresiana, 1957, 93 pp.
464 — — Psicopedagogía de anormales (2.ª edic.), M., Institución Teresiana, 1957, 44 pp.
465 **Tusquets** (Juan): Revisión de la pedagogía familiar. M., C. S. I. C., 1958.
466 **Vidal Folch** (R.): Análisis crítico de la literatura para niños y adolescentes. Espíritu, 7 (1958), 109-119.

Filosofía de lo bello y del arte.

Estudios históricos: *supra*, nn. 11, 57, 58, 78, 233.

467 **Agel** (Henri): ¿El cine tiene alma? M., Rialp, 1958, 158 pp.

468 **Aguado** (Emiliano): Epocas clásicas y épocas de decadencia. RevIdEst, 16 (1958), 279-89.

469 **Battisti** (Eugenio): Comedia y tragedia. RevIdEst, 16 (1958), 117-23.

470 **Caillois** (Roger): Teoría de los juegos. Trad. de R. Gil Novales. Barc., Seix y Barral, 1958, 194 pp.

471 **Camón Aznar** (José): El tiempo en el arte. M., Estudios y Publicaciones, 1958, 382 pp.

472 **Chueca Goitia** (Fernando): La arquitectura moderna y el problema del estilo. Arbor, 42 (1958), 217-31.

473 **Díez Blanco** (Alejandro): La obra de arte y su interpretación histórico-filosófica. Introducción a una estética axiológica. Valladolid, Gráf. Andrés Martín, 1958, 34 pp.

474 **Fabré** (Luis): Lo cómico, categoría estética. RevIdEst, 16 (1958), 103-15.

475 **Iriarte** (Joaquín): Los jesuítas y el arte. Notas histórico-filosóficas. RazFe, 157 (1958), 173-86.

476 **Jacquin** (Guy): La educación por el juego. Trad. de A. Alvarez de Linera. M., Soc. Educ. Atenas, 1958, 232 pp.

477 **Lozoya** (Marqués de): Indigenismo y primitivismo. RevIdEst, 16 (1958), 97-101.

478 **Martín** (Marcel): La estética de la expresión cinematográfica. Trad. de J. M. Otero. M., Rialp, 1958, 275 pp.

479 **Mirabent Vilaplana** (Francisco): Estudios estéticos y otros ensayos filosóficos. Tomo II. Barc., C. S. I. C., Inst. Luis Vives, 1958, 295 pp.

480 **Salgar de Benetti** (Alicia): Las supuestos estéticos y la posición vivencial del médico-artista. RevColNSRos, nn. 447-48 (1958), 185-88.

481 **Vincent** (André, O. P.): Sobre la contemplación de lo bello. Sapientia, 13 (1958), 50-54.

Filosofía de la Religión.

Estudios históricos: *supra*, nn. 35, 55, 215.

482 **Alvarez** (Lili): En tierra extraña (4.ª edic.). M, Taurus. 1958. 328 pp.

483 **Cepeda Calzada** (Pablo): El retorno del alma en la vía mística. Augustinus, 3 (1958), 479-501.

484 **Ferrando** (Ignacio de, S. J.): ¿Religión y pensamiento: antinomia o concordancia? CuadHisp, 33 (1958), 201-220.

485 **Laín Entralgo** (Pedro): El intelectual católico en la sociedad actual. Religión y Cultura, 4 (1959), 11-23.

486 **Sciacca** (Miguel Federico): Humanismo y palabra revelada. Orbis Catholicus, I-1 (1958), 46-53.

Filosofía de la Historia y de la Cultura.

Estudios históricos: *supra*, nn. 15, 46, 79, 80, 89, 131, 133, 173.

487 **Alonso Fueyo** (Sabino): El drama del hombre actual. Valencia, Universidad, 1958, 206 pp.

488 **Artola** (Miguel). En torno el concepto de la Historia. RevEstPol, n. 99 (1958), 145-83.

489 **Azaola** (José Miguel de): El "luciferismo" en la civilización europea. Arbor, 39 (1958), 356-70.

490 **Bedoyére** (Michael de la): La revolución industrial y técnica europea a la luz de los valores cristianos. M., Ateneo, 1958, 38 pp.
491 **Benítez** (Jaime): El diálogo de las generaciones. La Torre, n. 23 (1958), 11-19.
492 **Brinton** (Crane): Anatomía de la revolución. Trad. de J. Guasp. M., Aguilar, 1958, 365 pp.
493 **Brüning** (Walter): Círculo y línea en la filosofía de la Historia. Xenium, Córdoba, Arg., 2 (1958), 20-26.
494 **Caturelli** (Alberto): La última edad de la Historia. Augustinus, 3 (1958), 27-59.
495— — Historia y proto-historia. Xenium, Córdoba, Arg., 2 (1958), 18-19.
496 **Corte** (Marcel de): Ensayo sobre el fin de nuestra civilización. Valencia, Fomento de Cultura, 1958, 264 pp.
497 **Derisi** (Octavio Nicolás): Epistemología del conocimiento de la Historia. Sapientia, 13 (1958), 89-108.
498 — — Ontología de la Historia. Sapientia, 13 (1958), 8-20.
499 **Garagorri** (Paulino): Prelusión. Una visión de la cultura. Insula, n. 142 (1958), 9.
500 **Iriarte** (Joaquín): Europa en su nueva fase humanística RazFe, 158 (1958), 175-84.
501 **Maíllo** (Adolfo): Fuentes místicas de los conceptos morales de Occidente. CuadHisp, 35 (1958), 248-50.
502 **Maravall** (José Antonio): La situación actual de la ciencia y la ciencia de la Historia. RevEstPol, n. 99 (1958), 33-55.
503 **Marías** (Julián): La rebelión de las sociedades-masa. Insula, n. 140 (1958), 3; n. 142 (1958), 3.
504 **Olivar Bertrand** (R.): Otra "nueva" escuela histórica. Arbor, 39 (1958), 407-411.
505 **Pegueroles** (Juan): El cristianismo es unidad y armonía. Apuntes de teología de la Historia. Espíritu, 7 (1958), 13-21.
506 **Sánchez-Albornoz** (Claudio): De ayer y de hoy. Temas históricos, semblanzas. Nostalgias. M., Taurus, 1958, 163 pp.
507 **Sima** (Horia): La crisis del mundo libre. M., Gráf. Marsiega, 1958, 64 pp.
508 **Skutch** (Alexander F.): Crítica del humanismo. Rev. de Fil. de la Univ. de Costa Rica, 1 (1958), 253-62.
509 **Spengler** (Oswald): La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la Historia Universal. Trad. de M. García Morente (10.ª edic.), 2 vols. M., Espasa Calpe, 1958.
510 **Trendall** (Alfredo): Sentido del momento actual. RevColNSRos, n. 446 (1958), 32-34.
511 **Trusso** (Francisco Eduardo): Los dos humanismos. Sapientia, 13 (1958), 138-42.
512 **Varela** (José Luis): Buckhardt y Europa. Arbor, 39 (1958), 403-406.

Alcalá de Henares, mayo 1959 *.

L. MARTÍNEZ G.

---

* En fecha próxima daremos al público una *Bibliografía Filosófica Española e Hispanoamericana 1940-1958*, que recogerá, completado y reelaborado sistemáticamente, todo el material publicado en esta sección de nuestra revista, en sus quince años de vida. Aparecerá en la nueva colección LIBROS PENSAMIENTO (LIPE).

CRONICA*

PENSAMIENTO consigna hoy la dolorosa pérdida de uno de sus distinguidos redactores, miembro en años pasados de su Consejo de Dirección, el R. P. SALVADOR CUESTA, S. J., fallecido el 22 de abril, a los cincuenta y cuatro años de edad y treinta y uno de vida religiosa, en plena pujanza de fecundidad intelectual y apostólica. Desde 1940 era Profesor de Metafísica General en la Universidad Pontificia de Comillas, y actualmente Decano de su Facultad de Filosofía. En sentido recuerdo de su persona y su obra, se dedicará en otro de nuestros números un estudio a su pensamiento de filósofo profundo y original.

V Semana Española de Filosofía

Organizada por el Instituto "Luis Vives de Filosofía" y por la "Sociedad Española de Filosofía" se celebró del 31 de marzo al 5 de abril la V Semana de Filosofía Española con el tema y las normas que ya dimos a conocer a nuestros lectores en la crónica del número de octubre pasado. Divididos los trabajos por sesiones matutinas y vespertinas, la ponencia principal tenía lugar en la última sesión del día, dedicándose las otras sesiones a lectura y discusión de comunicaciones e intervenciones de los señores socios. De la amplitud y riqueza de ponencias y comunicaciones puede dar alguna idea el elenco que se remitió oportunamente a los semanistas, y que por fortuna podrá ser juzgado y apreciado con todo detenimiento, pues es propósito de los organizadores de la semana el publicar en un tomo todos los trabajos presentados a la misma. Hace unos días acaba de ser publicado el tomo de la IV Semana Española de Filosofía, celebrada en abril de 1957 sobre el tema "La forma" (Madrid, 1959, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 289 págs.). Va precedido de la crónica de la Semana; a continuación sigue el programa con todo pormenor, y por último, las distintas ponencias y comunicaciones. Respecto a estas últimas una nota nos advierte oportunamente, que algunas han tenido que ser resumidas por exceder la extensión concedida a las mismas, aunque se ha procurado guardar lo más exactamente posible el pensamiento de los autores.

Sociedad Española de Filosofía.

Aprovechando la reunión de los miembros de la Sociedad con motivo de la V Semana Española de Filosofía se tuvo la Asamblea General ordinaria de la S. E. F. Se procedió en ella a la elección parcial de su Junta de gobierno, según los estatutos, y en el escrutinio fueron elegidos y proclamados los siguientes cargos. Presidente, don Juan Zaragüeta. Vicepresidente primero, don Angel González Alvarez. Vicepresidente segundo, don Carlos París. Secretario, don Manuel Mindán. Tesorero, don Antonio Alvarez de Linera.

---

* Diferida por algún tiempo la publicación de nuestra crónica por el número especial de PENSAMIENTO, dedicado a sus fundadores RR. PP. José Hellín y Fernando M. Palmés, que tan favorable acogida ha tenido entre nuestros lectores, nos limitaremos en la presente a una breve referencia de los hechos y noticias filosóficos más importantes de este largo período.

En la sesión científica del 28 de enero el Profesor de la Universidad de Pretoria (Sudáfrica) Dr. H. J. Vleeschauwer disertó sobre el tema *L'origine du "more geometrico" de Spinoza.* Rechazó el origen cartesiano de esta tendencia, vertida en la Ethica spinoziana, y señaló como más probable inspirador a Arnoldo Geulinx, que había defendido el *mos geometricus* unos años antes.

En la sesión científica del 28 de febrero disertó el Dr. D. José M. Rubert Candáu sobre el tema *El ser y la filosofía; un diálogo con la concepción última de Ortega.* En una primera parte expuso la posición orteguista en torno al ser y la filosofía, el ente, el ser y el mundo; prioridad, según Ortega, de la praxis sobre el concepto del ser y del mundo; origen del ser en la proyección de la vida; fecha de la pregunta sobre el ser y el origen de la filosofía; el intento filosófico de alcanzar las raíces del vivir; las creencias, la filosofía y el fracaso esencial de ésta; la filosofía, el destino del hombre y el escepticismo platónico. En la segunda parte entró en el diálogo crítico de las anteriores posiciones orteguistas, señaló la paradoja esencial que se encuentra en ellas y en una parte positiva señaló su personal concepción, opuesta a la de Ortega. Terminó el Sr. Rubert aludiendo a la posible realización auténtica del saber filosófico.

Instituto Filosófico de Balmesiana (Barcelona).

Entre los actos y actividades desarrolladas por el Instituto durante el presente curso merecen destacarse los siguientes: Conferencia, inauguración del curso, el 23 de octubre, por el P. Juan Roig Gironella, S. J., con el tema *Estado actual de las corrientes filosóficas en Europa.*

Tres conferencias el 2, 3 y 4 de febrero por el P. Ismael Quiles, S. J., con el tema general *El fundamento originario de la Metafísica,* que se especificó del siguiente modo: 1. *La verdad del ser del hombre;* 2. *Analítica de nuestra experiencia del ser;* 3. *Analítica del ser en cuanto ser.*

Como otros años, se ha tenido en el Instituto un curso abreviado de filosofía con las siguientes materias y profesores:

Introducción a la Filosofía, por el R. P. Eusebio Colomer, S. J.

Lógica y Criteriología, por el R. P. Juan Roig Gironella, S. J.

Historia de la Filosofía antigua, por el Lic. Sr. José M. Vélez Canterell.

Por último, una serie de conferencias de cuestiones selectas de filosofía del 3 al 10 de marzo, con el siguiente programa:

Estado actual de la controversia sobre la distinción entre la esencia y la existencia, por el R. P. Juan Roig Gironella, S. J.

El historicismo de Guillermo Diltheg, por el R. P. Eusebio Colomer, S. J.

Trascendencia social del automatismo, por el Dr. Alejandro Sanvisens.

La filosofía soviética frente a Dios, por el R. P. Ramón Puigrefagut, S. J.

Ateneo de Madrid.

Con ocasión del centenario del nacimiento de E. Bergson (1859-1941), el Ateneo de Madrid ha celebrado un ciclo de conferencias en homenaje al que fué ilustre profesor de la Sorbona. Han intervenido hasta el presente: Oswaldo Marquet, con el tema *La evolución según el vitalismo bergsoniano;* Rafael Gambra, con el tema *Evolución e intuición bergsonianas como pórticos de una nueva actitud filosófica;* Vicente Marrero, con el tema *Bergson y el pensamiento sindicalista de Sorel;* Angel González Alvarez, *La existencia y la nada en la filosofía de Bergson.*

Federación Española de Religiosos de Enseñanza (F. E. R. E.).

I Congreso Nacional. Del 27 al 31 se ha celebrado el primer Congreso Nacional de la Federación de Religiosos de Enseñanza. En sesiones plenarias, sesiones especializadas simultáneas y en coloquios especializados simultáneos se han tratado problemas pedagógicos de interés general, junto con otros temas más especializados y concretos relacionados con las distintas clases de enseñanza.

Instituto Nacional de Psicología aplicada y Psicotecnia.

En los locales del Instituto, plaza de Santa Bárbara, 10, se está celebrando un curso sobre vocación y orientación profesional con un interesante elenco de conferencias generales. Las celebradas hasta el presente son las siguientes: D. Gregorio Marañón: *La vocación*. D. Juan Rof Carballo: *Vocación y subconsciente*. D. Manuel Lora Tamayo: *La vocación científica*. D. Juan J. López Ibor: *La vocación médica*. Profesor Donald E. Super (Columbia University, N. Y.): *Diagnosing and counseling in Vocational Guidance* y *The vocational maturity of 14—year—old boys*. D. Juan Zaragüeta: *La vocación como problema*. D. Luis Rosales: *La vocación poética*. P. Mauricio Iriarte, S. J.: *La vocación religiosa*. D. Oscar Esplá: *La vocación musical*. D. Ramón Pérez de Ayala: *La vocación literaria*. D. Pedro Puig Adam: *La vocación matemática*. Todas estas conferencias se tuvieron del 6 de abril al 8 de mayo. Para el curso próximo continuará este ciclo y se anuncian interesantes temas sobre la vocación.

II Reunión anual de aproximación filosófico-científica.

Se celebró en Zaragoza la II Reunión de aproximación filosófico-científica, organizada por la "Institución Fernando el Católico", los días 2 al 8 de noviembre del pasado año. Así como en la primera reunión fué tema el *Tiempo* en todas sus implicaciones, en ésta lo fué el *Espacio* desde diversos puntos de vista. Para la próxima Reunión, que se celebrará del 1 al 8 de noviembre del año actual, se ha señalado como tema fundamental la *Materia*. Se proyecta editar las tareas de esta III Reunión, como ya lo han sido las de las Reuniones anteriores. Para toda clase de informaciones dirigirse al Dr. Antonio Ara, "Instituto Fernando el Católico", plaza de España, 2. Zaragoza.

IX Congreso Internacional de Historia de la Ciencia.

De los días 1 al 7 de septiembre del presente año se celebrará en Barcelona y Madrid el IX Congreso Internacional de Historia de la Ciencia, cuyo programa de actos y ponencias, así como las condiciones para la asistencia ha sido editado y distribuído ampliamente. Para todo lo concerniente al Congreso dirigirse al Secretario general: Profesor Juan Vernet, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Barcelona.

Orbis Catholicus.

Revista iberoamericana internacional, que venía publicándose mensualmente desde mayo de 1958 ha pasado a bimensual desde el presente año. De este modo podrá cumplir con más regularidad y amplitud el fin que se propuso de informar ampliamente sobre los problemas actuales mundiales y sobre los acontecimientos principalmente relacionados con la Iglesia católica y su doctrina.

ALEMANIA

La Editorial Felix Meiner Verlag, de Hamburgo (Hochallee, 60) anuncia la reimpresión de un centenar de volúmenes publicados anteriormente en la colección *Philosophische Bibliothek*.

BELGICA

En la celebración del primer *Congreso Internacional de Filosofía Medieval* (Lovaina-Bruselas, 28 de agosto a 4 de septiembre de 1958) fué fundada la *Sociedad Internacional para el Estudio de la Filosofía Medieval* (S. I. E. P. M.). Según el artículo segundo de sus estatutos, la S. I. E. P. M. se propone promover el estudio del pensamiento filosófico de la Edad Media y la colaboración entre las instituciones e investigadores que se ocupan de ese mismo pensamiento.

Como primer paso práctico para ese fomento de la filosofía medieval el Secreta-

riado ha enviado una circular a todos los interesados en dichos estudios indagando los medios de reproducir por procedimiento fotomecánico ciertas ediciones, especialmente de los siglos XIV y XV, difíciles de encontrar, de ciertos textos esenciales de autores medievales.

Firmada por F. Van Steenberghen, aparece en la Rev. Phil. de Louvain (T. 56, p. 136) una nota necrológica de A. Pelzer, muerto el 4 de enero de 1958, a los ochenta y un años de edad, después de una laboriosa vida dedicada totalmente a la investigación de la filosofía medieval. Una lista, que completa la publicada en *Mélanges Auguste Pelzer*, 1947-57, de las obras y artículos de A. Pelzer y referencias de las obras que deja inéditas, completa esta interesante nota necrológica.

ESTADOS UNIDOS DE NORTEAMERICA

Una serie de conferencias en honor de San Agustín se ha inaugurado durante el presente curso en la Villanova University (Villanova, PA). El tema general ha sido "San Agustín y la tradición agustiniana", desarrollado por eminentes profesores de Europa y América.

FRANCIA

Una nueva colección con el título de "Patrística Sorbonensia", dedicada a la Filosofía patrística, ha empezado a publicarse, bajo la dirección del profesor J. Marrou, de la Sorbona. El primer volumen, ya editado, lleva por título "La fonction révélatrice du Verbe incarné dans l'oeuvre d'Origène", par M. Harl.

Acaba de aparecer la segunda edición, corregida y aumentada, del *Vocabulaire de la Psychologie*, publicado por M. Henri Piéron (P. U F., París, 1957, 469 págs.).

Falleció el 5 de febrero de 1958 el ilustre historiador, especializado en estudios platónicos, Augusto Diès.

INGLATERRA

En octubre pasado falleció en Inglaterra el Profesor de Cambridge G. E. Moore, Director de la revista "Mind" y promotor del neorrealismo, especialmente en su obra "The Refutation of Idealisme". Es autor de numerosas obras de epistemología, metafísica, filosofía moral, etc.

ITALIA

Uomini e Idee es una nueva revista mensual, que ha empezado a publicarse en enero de 1959. Se interesa por problemas que afectan a la filosofía, la ciencia y el campo de la metapsíquica. Su Director es Corrado Piancastelli y el precio de suscripción 2.500 liras, ocho dól. extranjero. Via Vittorio Imbriani, 48, Napoli (Italia).

Asimismo, en este año ha comenzado la revista titulada *AQUINAS, Rivista de Filosofia*, editada por la Facultad de Filosofía del Pontificio Ateneo Lateranense con magnífica presentación y muy buenas firmas. Dirección: Pontificio Ateneo Lateranense, Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 (Roma). Precio de suscripción: Italia, 2.000 liras; extranjero, 3.500 liras.

MEXICO

Como órgano de la *Sociedad Mexicana de Filosofía* ha comenzado a publicarse en 1958 la *Revista Mexicana de Filosofía*. Su dirección es: Eusebio Castro. Plaza de la Ciudadela, 6 (México, Departamento Federal).

PORTUGAL

El pasado octubre murió J. de Carvalho, Profesor de la Universidad de Coimbra, fundador de la "Revista Filosófica" y de la "Biblioteca Filosófica".

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros recibidos cuyo contenido cuadre con los fines de nuestra Revista.
Los libros para recensión deberán remitirse a PENSAMIENTO: Pablo Aranda, 3, Madrid (6).

De sus autores:

CATURELLI, ALBERTO: *Donoso Cortes*. Ensayo sobre su filosofía de la historia. 221 págs. Córdoba (Argentina), 1958. 20 × 12 cm.
IDEM: *El filosofar como decisión y compromiso*. 104 págs. Córdoba (Argentina), 1958. 11,5 × 18,3 cm.
ECHEVERRÍA, JOSÉ: *Réflexions métaphysiques sur la mort et le problème du sujet*. 187 págs. Lib. Phil. J. Vrin. Paris, 1957. 22,5 × 14 cm.
GUTIÉRREZ ALVAREZ, JORGE: *Hacia el Jusnaturalismo*. 163 págs. Guadalajara (Jalisco), 1957. 17 × 11,5 cm.
JIMÉNEZ URRESTI, TEODORO I.: *Estado e Iglesia*. Laicidad y Confesionalidad del Estado y del Derecho. Editorial del Seminario de Vitoria. 491 págs. Vitoria, 1958. 17 × 24 cm.
MAYZ VALLENILLA, ERNESTO: *Fenomenología del conocimiento*. El problema de la constitución del objeto en la fenomenología de Husserl. 372 págs. Caracas, sin fecha. 24 × 16 cm.
PÉREZ RUIZ, FRANCISCO: *El concepto de filosofía en los escritos de Platón*. 152 págs. Comillas, 1957. 17 × 24 cm.
RAMÍREZ PARÉS, MANUEL: *Valoración del entendimiento agente en la Gnoseología de Santo Tomás*. (Pars dissertationis ad Lauream in Facultate Philosophiae apud Pontificium Athenaeum "Angelicum" de Urbe. Las Caldas de Besaya, 1957. 24 × 16,5 cm.
TERMENÓN, GUILLERMO: *El concepto de distinción de razón en Santo Tomás*. 90 págs. Logroño, 1958. 24 × 17 cm.

De los editores:

* Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. Münster, Alemania.

WEBER, WILHELM: *Wirtschaftsethik am Vorabend des Liberalismus*. Höhepunkt und Abschluss des Scholastichen Wirtschaftsbetrachtung durch Ludwig Molina, S. J. 218 págs. Münster, 1959. 15 × 16,80 DM.

* Aubier, Editions Montaigne. 13, Quai Conti. Paris.

SCIACCA, MICHELE-F.: *Acte et Etre*. Trad. de F. Authier. 226 págs. Paris, 1958. 19 × 12 cm.

* Beauchesne et ses fils. Rue des Rennes, 117. Paris.

GARIN, PIERRE: *Le problème de la causalité et Saint Thomas d'Aquin*. Bibliotheque des Archives de Philosophie. Paris, 1958. 95 págs. 23 × 14,5 cm. Precio: 690 francos franceses.

* Berghmanskolleg Verlag. (13 b) Pullach bei München. Alemania.

HEGYI, JOHANNES: *Die Bedeutung des Seins*, bei den klassischen Kommentatorem des heiligen Thomas von Aquin Capreolus-Sylvester von Ferrara-Cajetan. 176 págs. Pullach bei München, 1959. 24 × 16 cm., 18,40 DM.

* Biblioteca de Autores Cristianos. Alfonso XI, 4. Madrid.

GUTIÉRREZ GARCÍA, J. L.: *Doctrina pontificia*. II. *Documentos políticos*, con un estudio de Alberto Martín Artajo. VIII-180-1.073 págs. Madrid, 1958. 20 × 12 cm., 125 ptas.
RIAZA, JOSÉ: *El comienzo del mundo*. Exposición a la luz de los avances científicos actuales. XXXIV y 703 págs., 20 láminas. Madrid, 1959. 12 × 20 cm., 105 ptas.
RODRÍGUEZ, FEDERICO: *Doctrina pontificia*. III. *Documentos sociales*. XVI-1.235 págs. Madrid, 1959. 12 × 20 cm., 120 ptas.
SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma teológica*. III (2.°) Tratado del hombre. Versión e introduc-

ción del P. M. Ubeda Purkiss. Tratado del gobierno del mundo. Versión e introducción del P. J. Valbuena, O. P. XXIV y 1.183 págs. 20 × 12 cm., 115 ptas.

IDEM: *Suma teológica*. Tratado de la fe y de la esperanza. Introducciones del P. Teófilo Urdánoz, O. P. Tratado de la caridad. Introducciones del P. Marceliano Llamera, O. P. XX y 1.157 págs. Madrid, 1959. 20 × 12 cm., 115 ptas.

VAGAGGINI, CIPRIANO, O. S. B.: *El sentido teológico de la liturgia*. Ensayo de liturgia teológica general. Edición española preparada por Manuel Garrido. XX y 923 págs. Madrid, 1959. 20 × 12 cm., 110 ptas.

ZALBA, MARCELLINUS, S. J.: *Theologiae Moralis Compendium*. I. XXXII y 1.460 págs. II. XVI y 1.016 págs. Madrid, 1958. 20 × 12 cm., 125 y 115 ptas.

* Comisión nacional de la Unesco. República Dominicana.

WEYLAND, MIRIAM: *Posibles proyecciones de la Psicología de la escritura para establecer una caracterología hispanoamericana*. 28 págs. República Dominicana, 1958. 15 × 23 cm.

* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Medinaceli, 4. Madrid.

IV SEMANA DE FILOSOFÍA: *La forma*. 289 págs. Madrid, 1959. 21 × 13,5 cm., 70 ptas.

* Desclée et Cie. Ed. 22, Quai au Bois. Bruges. Bélgica.

DAUJAT, J.: *Physique moderne et philosophie traditionnelle*. 135 págs. Tournai, 1958. 18 × 11,5 centímetros.

HAYEN, ANDRÉ, S. J.: *La communication de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*. L'ordre philosophique de Saint Thomas. 355 págs. Bruges, 1959. 23 × 15 cm., 246 francos belgas.

MELEVEZ, L., S. J.: *Transcendance de Dieu et création des valeurs*. L'absolu et l'homme dans la philosophie de Henry Duméry. 140 págs. Bruges, 1958. 23 × 14 cm., 110 francos belgas.

MARC, ANDRÉ, S. J.: *L'Etre et l'Esprit*. 202 págs. Bruges, 1958. 23 × 15 cm., 132 francos belgas.

MONTESSORI, MARÍA: *L'esprit absorbant de l'énfant*. Traduit de l'italien par Georgette J. J. Bernard. 244 págs. Bruges, 1959. 14 × 21 cm., 1.350 francos belgas.

* Duquesne Studies. Duquesne University. Pittsburg, 19, Pa. Estados Unidos.

CHARLESWORTH, WAXWELL, J.: *Philosophy and linguistic analysis*. XIII y 234 págs. Pittsburgh, Pa, 1959. 25 × 18 cm., 4,75 dólares.

* Espasa-Calpe. Ríos Rosas, 26. Apartado 547. Madrid.

LIESEL, NICOLÁS: *Las liturgias de la Iglesia oriental*. Las fiestas eucarísticas de los católicos orientales. Traducido del alemán por Santiago Morillo, S. J Sin numeración. Madrid, 1959. 26 × 18 cm.

MENÉNDEZ PIDAL, RAMÓN: *La chancon de Roland y el neotradicionalismo*. 496 págs. Madrid, 1959. 23 × 15,5 cm.

* Ed. Fax. Zurbano, 80. Apartado 8001. Madrid.

BRAVO, BERNARDO, S. I.: *Angustia y gozo en el hombre*. Aportación al estudio de la antropología agustiniana. 212 págs. Ed. Razón y Fe. Madrid, 1958. 20 × 14 cm., 47 ptas.

GUITTON, JEAN: *Jesús*. Trad. de Constantino Ruiz Garrido. 360 págs. 20 × 12 cm., 65 ptas.

IRIARTE, JOAQUÍN, S. J.: *Pensares y pensadores*. XIV y 410 págs. Ed. Razón y Fe. Madrid, 1958. 20 × 14 cm., 75 ptas.

VERDÚN, M.: *El peligro psíquico*. Ed. española ampliada y corregida por el autor. Prólogo por el Dr. J. López Ibor. IV y 392 págs. Madrid, 1958. 20 × 14 cm., 90 ptas.

ZAVALLONI, ROBERTO, O. F. M.: *Educación y personalidad*. Trad. española por Millán Arroyo, S. J. 205 págs. Madrid, 1959. 20 × 14 cm., 45 ptas.

* The falcons Wing Press. Indian Hills. Colorado, Estados Unidos.

SCHOPENHAUER, ARTHUR: *The World as will and representation*. Translated from the german by E. F. J. Payne. 2 vol. XXXIV + 534 y 687 págs. Indian Hills, 1958. 14 × 21 cm., 17,50 dólares.

* Félix Meiner Verlag. Hochallee 60. Hamburg, 13. Alemania.

NATORP, PAUL: *Philosophische Systematik*. 420 págs. Hamburgo, 1958. 21 × 14 cm., 32 DM.

* Fr. Frommanns Verlag. König-Karl Strasse 27, Stutgart. Band-Cansstat. Alemania.

SCHÜTZ, LUDWIG VON: *Thomas-Lexikon*. 910 págs. Stuttgart, 1958. 20 × 13 cm., 62 DM.

* Ed. Gredos. Benito Gutiérrez, 26. Madrid.

RUBERT Y CANDAU, José M.: *El sentido último de la vida*. 270 págs. Madrid, 1958. 20 × 14 cm.

* Herder. Avenida José Antonio, 591. Barcelona.

COPLESTON, FREDERIK, S. J.: *Filosofía contemporánea*. Estudios sobre el positivismo lógico y el existencialismo. Trad. del inglés por E. Valentí Fiol 384 pág. 20,2 × 12,4 cm., 75 ptas. Barcelona, 1959.

D'ARCY, MARTIN, S. J.: *Comunismo y Cristianismo*. Trad. del inglés por Antonio Alvarez de Linera. 231 págs. Barcelona, 1959. 12,4 × 20,2 cm., 58 ptas.

GIERS, JOAQUIM: *Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suarez*. Edition und untersuchung seiner Romischen Vorlesungen de Iustitia et Iure. XVIII y 258 págs. Freiburg, 1958 23 × 15,5 centímetros.

HÄRING, BERNHARD: *Fuerza y flaqueza de la Religión*. Versión española por el Revdo. José A. Prades. Prólogo de su excelencia Dr. Marcelino Olaechea, arzobispo de Valencia. 472 págs. Barcelona, 1958. 22,2 × 14,4 cm., 150 ptas.

HASSEVELT, ROGER: *El misterio de la Iglesia*. Trad. del francés por José Sánchez Guerra. Prólogo a la edición castellana por Joaquín Adúriz, S. I. Cuatro tomitos con un total de 358 págs. Ed. Educación y Vida. Buenos Aires, 1958. 18 × 13,3 cm., 15 ptas tomo.

HENRY, A. M., O. P., y UN GRUPO DE TEÓLOGOS: *Iniciación teológica*. II. Teología moral. 975 págs. Barcelona, 1959. 14,4 × 22,2 cm., 350 ptas.

ORCHARD, B.; SUTCLIFFE, E., etc.: *Verbum Dei*. Comentario a la Sagrada Escritura. IV y último. XVI-709 y 30 págs. 14,4 × 22,2 cm., 350 ptas.

SCHÖLLEN, WERNER, y DOBBELSTEIN, H.: *Problemas actuales de Psiquiatría*. Versión directa del alemán por el Dr. Ismael Antich. 340 págs. Barcelona, 1959. 22,2 × 14,4 cm., 150 ptas.

TODD, JOHN: *Las fuentes de la Moral*. Symposion católico. Trad. española de Eduardo Valentí. 409 págs. Barcelona, 1958. 14,4 × 22,2 cm., 120 ptas.

VAN GESTEL, C., O. P.: *La doctrina social de la Iglesia*. Trad. española de Gabriel Ferrer, O. P. 437 págs. Barcelona, 1958. 14,4 × 22,2 cm., 150 ptas.

* Instituto británico. Almagro, 5. Madrid.

COPLESTON, FREDERIK: *A History of Philosophy*. Vol. 4. Descartes to Leibniz. XII y 370 págs. Vol. V. Hobbes to Hume. VIII y 440 págs. Burns Oates, Londres, 1958-9. 22 × 14 cm., 30 s. cada vol.

* Istituto di Studi Filosofici. Roma. Italia.

CAMPANELLA, TOMMASO: *Cristologia*. Inediti Theologorum Liber XVIII. Testo critico e traduzione a cura di Romano Amerio. Roma, 1958. 24 × 17 cm., 5.000 liras.

* Kösel-Verlag. München 15. Kaiser Ludwigsplatz, 6. Alemania.

PIEPER, JOSEF: *Hinführung zu Thomas Aquin*. 246 págs. München, 1958. 11 × 19 cm., 12 DM.

* La Scuola Editrice. Luigi Cadorna, 9. Brescia. Italia.

SEVERIN, EMANUELE: *La Struttura originaria*. 415 págs. Brescia, 1958. 25 × 17 cm., 2.800 liras.

* P. Lethielleux, editeur. 10, Rue Cassette, Paris VI.

BAUDRY, LEON: *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham*. (Etude des Notions fondamentales.) 299 págs. Paris, 1958. 25 × 16 cm., 2.000 francos franceses.

TONQUEDEC, JOSEPH DE, S. J.: *La Philosophie de la Nature*. Première partie. La Nature en général. 279 págs. Troisième fascicule. 192 págs. Paris, 1958-9. 14 × 21 cm., 1.800 y 1.500 francos franceses.

* Libreria Raffaele Guida. Via Mariano Summola, 65. Napoli. Italia.

MANNO, AMBROGIO: *L'Esistenzialismo di J. P. Sartre*. 65 págs. Napoli, 1958. 24 × 17 cm., 500 liras.

IDEM: *Sul rapporto tra le idee e Dio in Platone*. 123 págs. Napoli, 1958. 24 × 17 cm., 1.000 liras.

* Lib. A. Fayard. 18-20, Rue Saint-Gothard. Paris XIV.

BERGOUGNIUX, F. M., y GOETZ, J.: *Les Religions des Préhistoriques et des Primitives*. Col. Je sais... 123 págs. 19,5 × 14,5 cm., 350 francos franceses. Paris, 1958.

COGNET, LOUIS: *De la Dévotion moderne à la Spiritualité française*. Col. Je sais... 123 págs. Paris, 1958. 19,5 × 14,5 cm., 350 francos franceses.

CHAUCHARD, PAUL: *La Science detruit-elle la Religion?* Col. Je sais... Paris, 1958. 19,5 × 14,5 centímetros, 350 francos franceses.

DONÉMARIE, JEANNE: *Histoire du Culte de la Sainte Vierge*. Col. Je sais... 125 págs. Paris, 1958. 19,5 × 14,5 cm., 350 francos franceses.
FABRÈGUES, JEAN DE: *Le Mariage Chrétien*. Col. Je sais... 118 págs. Paris, 1958. 19,5 × 14,5 centímetros, 350 francos franceses.
GARDET, LOUIS: *Connaître l'Islam*. Col. Je sais... 159 págs. Paris, 1958. 19,5 × 14,5 cm., 350 francos franceses.
HERVIEUX, JACQUES: *Ce que l'Evangile ne dit pas*. Col. Je sais... 157 págs. Paris, 1958. 19,5 × 14,5 cm., 350 francos franceses.
JERPHAGNON, LUCIEN: *Servitude de la Liberté?* Col. Je sais... 124 págs. Paris, 1958. 195 × 14,5 centímetros, 350 francos franceses.
JOLIVET, RÉGIS: *Aux sources de l'existentialisme chrétien. Kierkegaard*. Nouvelle édition. 287 páginas. Paris, 1958. 19,5 × 14,5 cm., 900 francos franceses.
JOURDAN, VITAL: *Le Père Damien*. Bibl. Ecclesia, 51. 226 págs. Paris, 1958. 19,5 × 14,5 cm., 750 francos franceses.
LECLERCQ, JACQUES: *Le Chrétien devant la planétarisation du Monde*. Col. Je sais... 121 págs. Paris, 1958. 19,5 × 14,5 cm., 350 francos franceses.
MICHEL, JEAN: *La Loi, la Faute, le Pardon*. Col. Je sais... 125 págs. Paris, 1958. 19,5 × 14,5 centímtros, 350 francos franceses.

* Luis Miracle. Aribau, 179. Barcelona.

SCIACCA, MICHÉLE FEDERICO: *Herejías y verdades de nuestro tiempo*. 309 págs. Barcelona, 1958. 21,5 × 14,5 cm.

* Marquette University Press. 1131 W. Wisconsin. Avenue Milwaukee, 3. Wisconsin. Estados Unidos.

OLIVER MARTIN, W. M.: *Metaphysics and Ideology*. The Aquinas Lecture. 87 págs. Milwaukee, 1959. 18 × 11 cm. 2,50 dólares.

* Ministerio de Educación Nacional. Dirección de Cultura y Bellas Artes. Caracas. Venezuela.
BELLO, ANDRÉS: *Obras completas...* VIII. *Gramática latina y estudios complementarios*. XCVIII y 657 págs. Caracas, 1958. 23 × 16 cm.

* Editions Nauwelaerts. 2, Place Cardinal Mercier. Louvain. Bélgica.

GREGOIRE, FRANZ: *Etudes hégéliennes. Les points capitaux du système*. IX y 412 págs. Louvain, 1958. 24 × 16,5. 260 francos franceses.
DE WAELHENS, ALPHONSE: *Existence et signification*. 292 págs. Louvain, 1958. 20 × 13 cm. 145 francos belgas.

* Paulus Verlag. Freiburg. Suiza.

KORVIN-KRASINSKI, CYRILL, O. S. B.: *Ueber die Krisis des modernen Sondereigentumsbegriffes*. 36 págs. Freiburg, 1958. 23 × 16 cm.

* Presses Universitaires de France. 108, Boulevard Saint Germain, Paris.

ALTHUSSER, LOUIS: *Montesquie. La politique et l'histoire*. 120 págs. Paris, 1959. 12 × 18,5 cm. 360 francos franceses.
BRUN, JEAN: *L'Epicureisme*. 225 págs. Paris, 1959. 11,3 × 17,5 cm.
DUPUY, MAURICE: *La Philosophie de Max Scheller. Son évolution et son unité*. 2 vol. 756 págs. Paris, 1959. 21 × 13,5 cm., 1.200 y 1.800 francos franceses.
ID.: *La Philosophie de la Religión chez Max Scheller*. 282 págs. París, 1959. 14 × 19 cm. 1.200 francos franceses.
MURALT, ANDRÉ DE: *L'idée de la Phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*. 398 págs. 14 × 23 centímetros. 1.900 francos franceses.

* E. Religión y Cultura. Columela, 12. Madrid.

GARCÍA, CASIANO, O. E. S. A.: *Vida del Comendador Diego de Ordaz, descubridor del Orinoco*. Ed. Jus. México, 1952. 349 págs. 17 × 11 cm.
YBEAS, BRUNO: *Problemas sociales*. (Estudios de sociología agustiniana.) Madrid, 1958. 17 × 11,5 centímetros. 45 ptas.

* Revista de la Universidad de Madrid. San Bernardo, 49. Madrid.

PALANCA, JOSÉ ALBERTO: *Discurso correspondiente a la apertura del curso académico 1958-59*. 129 págs. Madrid, 1958. 24 × 16 cm.

* Sal Terrae. Apartado 77. Santander.

ALEJANDRO, JOSÉ, M.: *Las siete palabras del Señor en la Cruz*. 71 págs. Santander, 1959. 21 × 15 cm.

García Hirschfeld, Carlos, S. J.: *Dentro Dios. Meditaciones para muchachos.* 338 págs. 15,5 × 10,5 cm. 30 ptas.

* Casa Ed. Sansoni. Viale Mazzini 46 Firenze. Italia.

Gentile, Giovanni: Opere. XXXI. *Le origini della filosofia contemporanea in Italia.* I.I platonici, XII y 422. XXXII. Id. II. I positivisti, 413 págs. XXXIII. I neokantiani e gli hegeliani. Parte prima, 276 págs. XXXIV. Id. parte segonda, 256 págs. XXXVI. Discorsi di religione, 172 págs. Firenze, 1957. 21 × 14 cm. 2.500 liras los cuatro primeros, 1.800 el último.

Quaderni di San Giorgio: *Causalità e finalità.* 252 págs. Firenze, sin fecha. 17 × 24 cm. 2.000 liras.

* Seix Barral. Provenza, 219. Barcelona.

Fernández Santos, Jesús: *Este verano.* 30 págs. Barcelona, 1958. 11 × 18 cm.

Ferrater Mora, José: *Ortega y Gasset.* Etapas de una Filosofía. Traducción del inglés por el autor. 136 págs. Barcelona, 1958. 18 × 11 cm.

Valverde, José M.: *Cartas a un cura escéptico en materia de arte moderno.* 115 págs. Barcelona, 1959. 17,5 × 11 cm.

* Soc. Editrice "Vita e Pensiero". Piazza S. Ambrogio. Milano. Italia.

Publicazioni dell'Universitá Cattolica del Sacro Cuore: Contributi dell'Istituto di Psicologia. Serie XII. 371 págs. Milano, 1959. 24,5 × 17 cm. 7.000 liras.

* Società tipografica Mareggiani. Bolonia. Italia.

La colaboration philosophique. Publicazione della revista "Riccerche filosofiche", VIII. 151 págs. Bolonia. 21 × 15 cm. 800 liras.

* E. Subirana. Puertaferrisa, 14. Barcelona.

Palmés, Fernando M.: *¿Cómo informar sobre la personalidad propia y ajena?* Cuestionario psicográfico para trazar la ficha personal. 151 págs. Barcelona, 1958. 20 × 14,5 cm.

* Universidad de Sto. Domingo. Ciudad Trujillo. República Dominicana.

Album de Oro de la Feria de la Paz y confraternidad del mundo libre. 1.497 págs. II. 302 páginas. 35 × 27 cm.

* E. Vitte, Editeur. 3 Place Bellecourt, Lyon. 10 rue Jean Bart, Paris.

Breton, Stanislas: *Approches phénomelologiques de l'idée d'être.* 254 págs. Lyon, 1959. 14 × 23 cm.

* Verlag Felizian Rauch. Innsbruck. Austria.

Cirne-Lima, Carlos: *Der personale Glaube.* Eine erkenntnismetaphysische Studie. 156 págs. Innsbruck, 1959. 21,5 × 14 cm. 10 DM.

* Walter de Gruyter et Co. Genhiner Strasse 13, Berlin W, 35.

Hildebrant, Kurt: *Platon, Logos und Mythos,* 2 Auf. 396 págs. Berlín, 1959, 16 × 14 cm., 32 DM.

Kanthack, Katharina: *Vom Sinn der Selbsterkenntnis.* 211 págs. Berlin, 1958. 22 × 14 cm. 18 DM.

Lorenzen, Paul: *Formale Logik.* 165 págs. Berlin, 1958. 15,5 × 10,5 cm. 4.80 DM.

REVISTAS EXTRACTADAS Y RESEÑADAS

(Las meramente reseñadas van con *).

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

	* Al Andalus (M).
AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
	* Arbor (M).
ArchPh	Archives de Philosophie (Paris)
ArchdiFil	Archivio di Filosofia (Roma).
ATGran	* Archivo Teológico Granadino.
	* Augustinus (M).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
	Crisis (M).
	* Cuadernos (París).
CuadHisp	* Cuadernos Hispanoamericanos (M).
	Dialéctica (Neuchâtel).
DivTh	Divus Thomas (Piacenza).
FreibZPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (Suiza)
EspConAct	* Espíritu, conocimiento, actualidad (Barna).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M).
EstFil	Estudios Filosóficos (Caldas de Besaya, Santander).
EstFranc	Estudios Franciscanos (Barna).
	Filosofia (Torino).
GiorCrFilit	Giornale Critico della Fil. Ital. (Firenze).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Pavía).
Greg	Gregorianum (Roma).
	Humanitas (Brescia).
	* Humanitas (Tucumán).
	* Ideas y Valores (Bogotá).
	Laval Théologique et Philosophique (Quebec).
	* Manresa (M).
	Mind (London).
MiscelComill	Miscelánea Comillas (Comillas, Santander).
NewSch	New Scholasticism (Wáshington).
NotEstFil	Notas y Estudios de Filosofía (Tucumán).
PhilNat	Philosophia Naturalis (Meisenheim/Glan).
PhilJahr	Philosophisches Jahrbuch (Fulda).
PhilPhenRes	Philosophy and Phenomenological Research (Buffalo)
RazFe	Razón y Fe (M).
RevColNSRos	* Rev. de Col. de N. S. del Rosario (Bogotá).
RevEduc	* Revista de Educación (M).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEspTeol	* Revista Española de Teología (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevFil (Arg.)	Revista de Filosofía (Argentina).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	* Revista Javeriana (Bogotá).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl	Revista de Psicología General y Aplicada (M).
RevTeol	* Revista de Teología (Argentina).
RevIntPhil	Revue Internationale de Philosophie (Brux.).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (Paris).
RevMAL	Revue du Moyen Age Latin (Lyon).
RevdePhil	Revue de Philosophie (Paris).
RevPhiLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (Paris).
RevScPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris).
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá).
	Rivista di Filosofia (Bologna, Torino).
RivFilNeosc	Rivista di Filosofia Neoscolástica (Milán).
	Sapientia (La Plata, Argentina).
	Sapienza (Bologna).
	Scholastik (Frankfurt/Main).
	Teoresi (Messina).
TheMoSch	The Modern Schoolman (St. Louis, U. S. A.).
	* Theoria (M).
	* La Torre (Puerto Rico).
UnivAntioq	* Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia).
UnivPontBol	* Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia).
VV	Verdad y Vida (M).
ZtschrKTheol	Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck).
ZeitfphF	Zeitschrift für philosophische Forschung (Munich).